



وأدب التمرد

تأليف : چون کروكشانك

ترجمة وتعليق وتصدير : جلال العشري



السَّيْرُ كَامِي
وَأَدَبُ التَّمَرْد

الإخراج الفني زهور السلام شاكر
المراجعة والإشراف الفني عفاف توفيق

السيرة كامية وأدب التمرد

تأليف
پچون کروکشانک
ترجمة وتعليق وتصدير
جلال العشري



الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٨٦

هذه ترجمة لكتاب :

Albert Camus, and the literature of Revolt
by John Cruickshank

تصديسر

مات عبثا ، وهو الفيلسوف الذى عاش طوال حياته القصيرة بتادى بفلسفة العيث .

ففى يوم الاثنين ، الرابع من يناير عام ١٩٦٠ ، وفى الساعة الثانية والرعب ظهرا ، اصطدمت سيارة تسير بسرعة جنونية على طريق سانس باريس بشجرة من أشجار البلوط وأسفر الاصطدام عن حادث مروع ، قبين حطام السيارة عثر على امرأتين فى حالة إغفاء ، وسائق مصاب مات بعد الحادث بأربعة أيام ، هو الناشر الفرنسى الشهير ميشيل جالمار ، وشخص رابع مات للحظته ، والدم يتزف من رقبته ، وعلى وجهه أمارات الدهشة ، وفى إحداى عينيه علامة استفهام ، وفى العين الأخرى ، علامة تعجب ؟ .. وحين فتشوا جيو به ، وجدوا بها بطاقته الشخصية ، وعليها هذه الكلمات :

«أليير كامى .. كاتب ، ولد فى ٧ نوفمبر ١٩١٣ ، فى مندوفى فى مديرية قسطنطينة » .

ولم يكن أمام مثقفى العالم كله ، إلا أن يعلنوا الحداد الفلسفى والروحى على المفكر الفيلسوف الذى عانى أمراض عصره وحاول أن يجد لها الدواء ، وعلى رجل

السياسة والأخلاق الذى طالما ناضل من أجل قضايا العدالة والحرية ، وعلى الأديب الروائى المسرحى الذى أنقل ضميره البحث عن مصير الإنسان ، وعلى الكاتب الصحفى الذى عاش وقلبه ينبض بمأساة الجليل .

ولم يجد مثقفو العالم كله ، العزاء فى تلك الكلمات العشر ، التى كان أليير كامى يحبها أكثر من غيرها ، ألا وهى : العالم ، العذاب ، الأرض ، الأم ، الناس ، الصحراء ، الشرف ، البؤس ، الصيف ، البحر .

وإنما وجدوا العزاء فى الكلمات الثلاث التى لحصت حياة أليير كامى وفكره وكأنما هى أفانيه الثلاث ، وهى .. العبث والتمرد والثورة .

غير أن العزاء الحقيقى لكل مثقف هو أنه كان له شرف الانتساب إلى العصر الذى عاش فيه أليير كامى ، بحيث كان قلبه ينبض وقلبه هذا الرجل فى عصر واحد .

حياته هى حياة أبطاله ..

إن حياة أليير كامى وكتاباته وجهان لحقيقة واحدة ، أو هما وجه واحد لحقيقة واحدة ، فحياته هى حياة أبطاله ، بحيث لا يمكننا أن نفرق بين الإنسان أليير كامى الذى حمل آلام العصر على كتفيه وتحملها بكل الشجاعة والشرف ، وبين أبطال مثل سيزيف وكاليف وميرسو وريو ممن مضوا فى طريق الأمانة والعدالة إلى أقصى مدى ، وتحملوا ببطولة لا تخلو من تضحية عذابات الطريق .

لقد قذف بأليير كامى وسط صراعات العصر ، وهو عصر مزقه التناقض ، وانفصلت فيه السياسة عن الأخلاق ، والقيم عن المجتمع ، والفكر عن الحياة ، وبالتالى بات العصر يؤمن بموت القيم التى تعتبر بمثابة الوسيط بين الله والإنسان ، التى كان من شأنها جلب الطمأنينة إلى ما سبق من تمرد إنسانى ، فليس هم العصر مجرد القول بأن بعض القيم قد أصبحت عارية من كل معنى ، بل راح ينزع إلى نبذ احتمال وجود القيم على أى صورة من صور المطلق ، ولهذا كانت القضية الكبرى التى

واجهت أليركامى هى خلق قيم جديدة فى عالم متناقض ، دون بعث الحياة فى القيم التقليدية القديمة ، التى عفا عليها التاريخ .

وكان عسيرا على أليركامى فى عالم متناقض يفتقر إلى صفة التعالى ، أن يخلق قيما جديدة دون أن يبدأ بجعل التناقض نفسه قيمة من القيم ، ومن ثم راح يستبدل موت القيم الإنسانية بالتأكيد المستمر على حقيقة المسؤولية الإنسانية ، وبالتالي فإن الصورة التى انبثقت فى أعماله الفكرية والأدبية ، ليست إلا صورة البطل وقد حرم من كل عون ميتافيزيقي فليست هناك قوى خارقة بهيب بها ، ولا قيم متوارثة يرتكن إليها ، فهو قد ترك ليصوغ قدره بنفسه ، وينسجه وفق هواه ، وحيدا بلا عون أو نصير .

وهذا معناه أن أدب التمرد لا يقدم الحياة على أنها وضع مستقر ، بل وضع فى طريقه إلى الاستقرار ، وتلك هى التجربة التى يكابدها الوجود الإنسانى والتى يسميها جان بول سارتر : العذاب . وتلك هى مسئولية كل فرد من الأفراد والتى يطلق عليها كذلك لفظ : الحرية . وتلك أخيرا هى الصورة التى رسمها أندريه مالرو للوضع الإنسانى وهى الأساس الذى يقوم عليه ماسماه : المصير .

وتلك هى دنيا أليركامى .. إنها الدنيا التى يقيم فيها ميرسو .. الغريب والتى يقيم فيها دكتور ريو الذى يصارع طاعونا لا تزال طبيعته رمزا مجهولا ، وهى الدنيا التى يرمز لها بصور البق ، والحجر الصحى ، وحالة الحصار . إنها الدنيا التى قضى على كل فرد فيها كما قضى على سيزيف أن يدفع بحجر العيث إلى أعلى سفح شديد الانحدار ، ليعود فيندفع مرة ثانية فيدفعه من جديد .

وبنفس الدرجة التى لا يتنكب بها كامى دليل التناقض أو ما يسميه العيث ، لا يقنع بمجرد السخط أو الاستسلام ، فرى البحر الشاسع كما نرى السجن الرهيب رمزين أساسيين فى أدبه . لهذا كله ، كان لزاما عليه ، وقد حمل فى كيانه كل صراعات العصر ، أن يتجاوزها بحماسة العاطفى المتوهج وحسه الأخلاقى الشجاع ، فيستنكر كل فعل يؤدى إلى عذاب الإنسان ، ويوقظ فى النفوس معنى العدالة والأمانة والشرف ، ويعمل على إعادة السياسة مرة أخرى إلى حرم الأخلاق ،

ويقف في صف الأخلاقيين الفرنسيين الكبار في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، ويكون كما وصفه سارتر بحق ، آخر خلفاء شاتوبريان وأكثرهم حكمة وشجاعة . وهكذا ألف الناس كلمات مثل العدل والأمل ، والنبل والشرف ، والأمانة والعدالة ، تخرج من فم أليير كامى لتسيل على قلمه ، وينطق بها أبطاله ، وتبشر بسعادة بشرية من نوع جديد .

تراجيديا الإنسان والعصر..

وعمق ما كانت حياة أليير كامى هي حياة أبطاله ، كانت الأحداث المعلمة في حياته هي المداد الذي كتب به أعماله ، وهو مداد يتزف عرقا ودما ، يرسم في النهاية تلك اللوحة المأساوية للحوار المتبادل بين الإنسان وعصره ، وهو الحوار الذي لخصه أليير كامى في بداية كتابه «أسطورة سيزيف» بهذين البيتين من أغنية بندار : «يانفسى الحبيبة لاتترعى إلى الحياة الأبدية ، بل استغدى الممكن حتى النهاية» .

وكانت حياة أليير كامى بالفعل محاولة لاستنفاد الممكن حتى نهايته ، وإن لم يغيب القدر الإنسانى عن أفق هذه الحياة لحظة واحدة وكأنما كان لها بالمرصاد ، حتى كانت مأساة موته .. هذا الموت الظالم .. هذا الموت المستحيل .

ومع أن أليير كامى نفسه لم يكن يستحسن خلق الأساطير والتشويق الصحفى حول حياته وشخصيته ، وكان يؤثر أن يمجّد الناس في كتبه وكتابات ما يهمهم أن يعرفوه إلا أننا نستطيع أن نستخلص من سيرة حياته تلك الخطوط والظلال بل والألوان التي أسهمت في رسم تلك اللوحة التراجيدية المسماة .. أليير كامى .

فقد ولد في السابع من نوفمبر عام ١٩١٣ في مدينة مندوق التابعة لمديرية قسطنطينة بالجزائر ، وكان أبوه لوسيان عاملا زراعيا لثى مصرعه بعد عام واحد من مولد ابنه الثاني أليير كامى ، في معركة المارن في الحرب العالمية . «مارن .. جمجمة مفتوحة» . أعمى ، أسبوع طويل في صراع مع الموت» .

أما أمه فتتحدث من أصل أسباني ، وكم من مناسبة أفصح فيها كامى عن الراحة الرومانسية التى أمده بها هذا الأصل الأسباني غير المباشر ، وقد نزلت أسرته بعد وفاة عائلها إلى حى فقير مكتظ بالسكان فى مدينة الجزائر ، حيث عاش كامى مع أمه وجدته لأمه وخاله وأخيه الأكبر فى شقة مكونة من غرفتين . وراحت أمه تعمل خادمة فى بيوت الأغنياء لتعول هذه الأسرة ، وقد وصف ألبير كامى الجو العام لهذه الفترة من حياته فى كتابه «الظهر والوجه» بقوله :

« شد ما يشغلنى أمر غلام كان يعيش فى أحد الأحياء الفقيرة .. يا له من حى وبالمزلة من منزل .. لم يكن يتألف إلا من طابق واحد ودرج لا يعرف النور . وحتى يومه هذا ، وعلى الرغم من مرور سنين عديدة ، يستطيع هذا الغلام أن يتحسس طريقه إلى هناك فى أحلك الليالى ، وهو يعرف أن فى استطاعته قفز هذه الدرجات دون أن يتعثر أبدا . لقد تملكه البيت وسيطر على مشاعره ، ولا زالت قدماء تعرفان المسافة بين الدرجتين من درجات السلم بالإحساس المجرد ، ولا زالت يدها تهلعان من قضبان الدرابزين هلعا غريزيا لا يقهر ، وذلك بسبب ما يجرى فوقها من الصراخىر .

والتحق كامى بمدرسة ابتدائية محلية عام ١٩١٩ بقى فيها حتى عام ١٩٢٤ ، حيث لفتت موهبته نظر أستاذه لوى جرمان الذى تعهده بالتشجيع حتى حصل على منحة دراسية بمدرسة «الليسيه» ظل كامى يتردد عليها حتى حصل على شهادة اليكالوريا عام ١٩٣٠ ، وفى أثناء دراسته اشترك فى فريق كرة القدم ، وإهتم بالمرح ، وطمح إلى دراسة الفلسفة ، ولعل «كلامنس» وهو الشخصية الرئيسية فى رواية «السقطه» التى كتبها ألبير كامى ، يعبر تعبيرا بالغ الصداق عن هذه المرحلة فى حياة كامى ، فيقول :

«لم أكن صادقا فى إحساسى وحساسى إلا عندما كنت أمارس الألعاب الرياضية ، وعندما كنت أخدم فى الجيش فأقوم بتمثيل المسرحيات التى تؤديها بقصد المتعة والترفيه . وحتى فى يومى هذا .. أخال المكانين الوحيديين فى العالم اللذين أشعر فى رحابهما بالبراءة هما الاستاد وقد اكتظ بالمتفرجين فى مباراة يوم الأحد ، والمرح الذى أكن له حبا لا مثيل له فى القوة والتطرف» .

دفاع عن الشمس

وحاول كامى مواصلة دراسته الجامعية على أساس من عدم التفرغ ، حتى حصل على ليسانس فى الفلسفة من جامعة الجزائر ، بعد أن أعد رسالة عن العلاقة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة المسيحية ممثلة فى القديس أوغسطين والفيلسوف أفلوطين . وفى عام ١٩٣٧ عاوده مرض التدرن الرئوى فعاقه عن الحصول على درجة «الأجر يجاسيون» وانتهت دراسته الجامعية عند هذا الحد ، لتبدأ دراسته فى كتاب الحياة .

وكانت سنوات شاقة ، مارس فيها ألبير كامى مختلف الحرف الصغيرة ، فعمل تارة فى بيع قطع غيار السيارات ، وتارة فى مكتب سمسار لأعمال التجارة البحرية ، وتارة فى إحدى الوظائف فى مكتب للارصاد الجوية ، إلى أن التحق بوظيفة صغيرة فى بلدية المدينة ، اضطر إلى التخلي عنها بعد أن كتب تقريراً عن سكان منطقة القبائل كشف فيه عن الكثير من جوانب الإنسان العادل عند ألبير كامى ، فضلاً عن أولى مواقفه الشجاعة التى دافع فيها عن إحدى قضايا العصر ، قضية سكان منطقة القبائل من العرب الذين يعيشون فى بؤس وجوع يقصر عن مداها التعبير ، بينما يعيش المستوطنون من الفرنسيين عيشة البذخ والاستغلال ، على زعم أن شعب القبيلة يعرف كيف يتكيف مع البؤس ، ولا يحس بنفسه الاحتياجات التى يحس بها الأوروبيون .

وكان موقفا عادلاً وشجاعاً ذلك الذى اتخذته ألبير كامى ، عندما واصل حملته من خلال جريدة «الجمهورية الجزائرية» التى كان يعمل بها محرراً صحفياً تحت رئاسة باسكال بيا ، فاضحا المستعمر الفرنسى ، كاشفا عن زيف منطقته وبطلان دعواه ، مستنكراً الظلم من بلد يدعى أنه يحارب الظلم فى غيره من البلدان ، ويتشدد بشعارات .. الحرية والإخاء والمساواة .

وكان ألبير كامى يتصور أن مصيره قد ارتبط بالجزائر ، أرض الشباب ، والبحر والشمس الباهرة ، وأن واجبه يحتم عليه أن يساهم فى بزوغ حضارة

جديدة ، حضارة ذات شخصية فريدة ، حضارة يشترك في صنعها العرب والمستوطنون الفرنسيون ، وكان قد استطاع فوق أرض الجزائر ، وتحت شمسها المشرقة ، وبعد أن أسس فرقة مسرحية من الهواة سماها «مسرح الجماعة» كان يقوم فيها بدور الممثل والمؤلف والمخرج جميعا ، استطاع أن يكتشف الحقيقة المزدوجة ، الحقيقة المتمثلة في ثنائية إقليم البحر المتوسط ، والتي عبر عنها في أولى مؤلفاته «الظهر والوجه» حيث نراه يؤكد الصلة الوثيقة بين هاتين الناحيتين من التجربة التي عاشها حتى النخاع ، الفيض الغزير من الشمس والبحر ، في مقابل عقم الانسان وفقره ، الاستغراق الممتع في ملذات الحس في مقابل الموت الذي يبدو أكثر إيجاء بالعرب والمأساة ، انتعاش الرغبة والحنان في مواجهة حقيقة العزلة الإنسانية .

وهكذا .. هكذا في كل لحظة على أرض الجزائر نجد أن السعادة والشقاء يؤكد كل منهما الآخر ، ويرجع السبب في عنف موقف ألبير كامى من كل منهما ، إلى التناقض الكامن في وجودهما معا متلازمين .

ولكن هذه الآمال جميعا ، سرعان ما ضاعت سدى ، لأن كامى دفع ثمن هذا التقرير وظيفته الصغيرة في بلدية الجزائر ، وعمله الصحفي في جريدة «الجمهورية الجزائرية» كما كسب عدااء المستوطنين الفرنسيين الذين أرغموا الحاكم العام لمدينة الجزائر ، على طرده منها وترحيله إلى باريس .

دفاع عن النور

وعاد كامى إلى باريس عام ١٩٤٢ ، ليعمل محررا صحفيا في جريدة «بارى سوار» ، ولكن الحرب العالمية كانت قد اشتعلت ، وبدأ الزحف الألماني يغزو أوروبا ويحتلها بلدا وراء بلد ، حتى سقطت باريس ، واحتل النازى فرنسا ، فانضم كامى إلى حركة المقاومة السرية في باريس ، ورأس تحرير جريدة «كفاح» التي جعلت شعارها «من المقاومة إلى الثورة» .

وامتد الاحتلال النازى لفرنسا أربع سنوات وكامى يتحداه بكل قواه ،

ويناضله في كل مناسبة ، ويواجهه بالكلمة الجريئة والموقف الشجاع ، وظل يححر المقالات الانتقامية لجريدة «كفاح» التي يدعو فيها الفرنسيين إلى مكافحة الظلم ومقاومة العدوان ، والوقوف في وجه قراصنة العصر ، وذلك كله بسلاح العدل ، فلن كان القدر البشري ظالما ، فقدر الانسان هو أن يكون عادلا .. العدل .. ذلك المستحيل ، أو كما قالت دورا في مسرحية «العدلون» : «ولكن ، لا .. هذا هو الشقاء الأبدي ، نحن لسنا من هذا العالم ، نحن عادلون ، هناك دفع لم يخلق لنا .. آه .. وارحمنا للعادلين ..» .

ويرد عليها كاليف في ذات المسرحية : «اننا نقتل لكي نبني عالما لا يقتل فيه أحد ، نحن نقبل أن نكون مجرمين لكي تمتلئ الأرض من بعدنا بالأبرياء» .
لقد قاوم أليكس كامي الاحتلال النازي بكل قواه ، واشترك في حركة المقاومة السرية ، ومضى مع رجالها على الطريق الموحد ، وجرب معهم جراح العصر ، وعذابات الضمير ، وواجه معهم المصير المشترك ، وتعلم كيف يتمرد على الظلم ويثور على الجريمة مصداقا لهذا ، الكوجتو الذي صاغه أليكس كامي ، وكأنما خلق للقرن العشرين : «أنا أتمرد فنحن إذن موجودون» .

وكان من جراء هذا كله ، أن تحررت باريس في عام ١٩٤٤ ، وتولى أليكس كامي تحرير جريدة «كفاح» العلنية بعد أن كانت جريدة سرية ، وسرعان ما استقال من رئاسة تحريرها واعتزل الصحافة لكي يتفرغ لقضايا الفكر والفن والأدب ، وان ظل دائما يعبر عن رأيه في القضايا الملحة على ضمير العصر ، وذلك في المقالات التي جمعها فيما بعد ، في كتابه «مشكلات معاصرة» حيث عالج مشكلات التسليح الذري ، والحرب الباردة ، واستنكر الارهاب الاستعماري في مدغشقر ، والاستيطان الاستعماري في الجزائر ، وأيد الثورات الوطنية في قبرص والجزر وبولندا وألمانيا الشرقية .

وجاء عام ١٩٥٢ ، العام التالي لظهور كتابه «الإنسان المتمرد» الذي أحدث ضجة ثقافية كبرى وأسفر عن النزاع الحاد بينه وبين صديقه جان بول سارتر ، وهو النزاع الذي أفصح عن التناقض الجذري العميق بين الصراحة الفكرية لدى سارتر .

والحماس الأخلاقي لدى كامى ، ولكن التزاع سرعان ما تصاعد فصار هجوما مرا على صفحات مجلة «الأزمة الحديثة» اشترك فيه إلى جانب سارتر فرنسيس جانسون وسيمون دى بوفوار ، مما أدمى قلب كامى بأعمق الجراح ، فاتخذ فى نوفمبر من نفس العام اجراء سياسيا هو استقالته من منظمة «اليونسكو» على أثر السماح لاسبانيا بالانضمام إلى عضوية المنظمة . وبعدها لاذ أليير كامى بالصمت والعزلة ، إلى أن كان عام ١٩٥٧ الذى منح فيه أليير كامى جائزة نوبل للآداب ، فكانت تتويجا لفكر أليير كامى وأدبه بعدما عاش حياته ابنا وفيا للأرض ، يغنى للبحر ، ويفرح بالشمس ، ومعجد النور.. النور الذى طالما ألهم فيه الإحساس بالسعادة والفرح بالحياة ، وحدد له طريقه فى مقاومة كل قوى الظلم والظلام .

« فى أحلك ظلمات العدمية التى تحيط بنا ، حاولت دائما أن أبحث عن الطريق المؤدى إلى التغلب عليها ، لا عن فضيلة أو نبيل نادر ، بل عن وفاء غريزي للنور الذى ولدت فيه ، ومنه تعلم الناس منذ آلاف السنين أن يرحبوا بالحياة حتى فى ساعة الألم والعذاب . »

ولكن الحياة هى التى ودعت أليير كامى ، قبل أن يقول كلمته الأخيرة ، وهو الذى قال عن نفسه فى أخريات أيامه « اتى مازلت فى بداية أعمالى . »

من العبث إلى التمرد

العبث والتمرد والثورة ، هذه إذن هى المحاور الرئيسية الثلاثة فى آثار أليير كامى الفكرية والأدبية ، أما العبث فقد عالجه فى رسالته الفلسفية «أسطورة سيزيف» ثم عاد وصوره روائيا فى «الغروب» ودراميا فى مسرحية «كاليجولا» ، وعلى عتبة «أسطورة سيزيف» يضع أليير كامى فكرة الانتحار ، باعتبارها الينوع الذى يصدر عنه اتجاهه الفكرى كله ، وهو هنا ليس قضية «دراسة» وإنما قضية «استغلال جواب» على حد تعبير رويير دولويه .

فالانتحار يطرح قضية «معنى الحياة» وهو يعنى بكل بساطة «الاعتراف بأن

الحياة لا تستحق أن تعاش . ولكن كامى يرفض الانتحار ، ويرى أن الحياة وإن لم يكن لها معنى ، فهي من ذلك ينبغى أن تعاش ، وهذا التناقض هو الذى يفجر الإجابة الخاصة بأليير كامى ، ويبرز بطولته منذ الآن .

وليس ذلك لأنه يؤمن بالعقل ، وقدرته على اختراق الحجب ، والنفاذ إلى الأسرار التى تضى معنى على هذا الوجود الذى يبدو عاريا من كل معنى ، وإنما لأنه لا يريد أن يتخلى عن هذا العقل على الرغم من قصوره الواضح من ناحية ، ولأنه يرغب من ناحية أخرى فى التذرع بجميع أسلحة المنطق إزاء ما يسميه « صمت الكون » .

ولكن .. إذا لم يجد الإنسان للوجود معنى ، واستولى عليه الشعور بعث الحياة - فهل ينبغى أن يدعوه ذلك إلى الانتحار ؟

هذه هى المسألة التى يعدها أليير كامى أخطر المسائل الفلسفية جميعا ، فالبحث فيما إذا كان العالم له ثلاثة أو أربعة أبعاد ؟ أو فيما إذا كان الفكر سابقا أو لاحقا للمادة ؟ أو فيما إذا كان الكون محدودا أو غير محدود ؟ كل هذه المسائل توشك أن تكون هزلا وتهربا إذا قيست بالمسألة الجوهرية ، وهى مسألة الحياة ، هل تستحق أو لا تستحق ما يبدل من أجلها من عناء ومعاناة ؟

وقد يكون القول بعثية الحياة ، وتجرد الكون من كل مغزى ، شيئا قديما عرفه الحكماء وردده الفلاسفة ، ولكن هذه الحكمة غالبا ما كانت تتخذ صورة النهاية التى ينتهى عندها الفكر ، أو الخاتمة التى ترسو على شاطئها التجارب ، أما أليير كامى فيعدها بداية المعركة الفلسفية أو مطلع الفكر الحر .

فهذا التغافل عن حقيقة الموت ، وهذا التعلل الساذج بتحقيق الآمال ، وهذا الغرور المضحك الناتج عن النجاح ، وهذه الضحكة البلهاء التى تعبر عن السعادة ، كل هذا يزدرية أليير كامى ويراه نفاقا وخداعا للذات ، وتجاهلا للحقيقة الجوهرية المروعة التى تواجه الفكر الواعى ، ألا وهى تجرد الوجود من كل معنى ، وما يتبع ذلك من شعور بعث الحياة .

ولكن كيف ينشأ الشعور بالعبث لدى الإنسان ، أو بالأحرى كيف يجد الإنسان نفسه واقفاً في قبضة الشعور بالعبث ؟

الواقع أن ألبير كامى يشبه نشأة الشعور بالعبث بمولد عاطفة الحب في قلب الإنسان ، كلاهما يهبط على الإنسان من حيث لا يدري ، انه شعور مفاجئ ، وبائس في نفس الآن ، وذلك لأنه ليس هناك ما يهيئه ، ولانه يظهر في أتفه مظاهر الحياة اليومية أو السلوك المعتاد ، عند منعطف شارع ، أو في داخل مطعم ، أو على محطة المترو . ومع ذلك فإن كل شيء يتغير نتيجة لهذا الشعور ، الذى هو تجربة شخصية خالصة يصعب نقلها إلى الآخرين .

ويصف ألبير كامى شعور العبث في بضعة كلمات ، شديدة الإيجاز ولكنها قوية الإيحاء : « نهوض ، ترام ، أربع ساعات في المكتب ، غداء ، ترام ، أربع ساعات عمل ، عشاء ، نوم ، الاثنين ، الثلاثاء ، الأربعاء ، الخميس ، الجمعة والسبت على النمط نفسه ، ونفس الطريق .. كل يوم .. وراحة معظم الوقت » .

وهكذا .. هكذا تمر الآيات ، يتلو بعضها بعضاً ، والإنسان يكرر هذه العملية ، أسبوعاً بعد أسبوع ، بل عاماً وراء عام ، وقد يكون الإنسان راضياً عن نفسه أو غير راض ، ولكنه مستسلم على كل حال لمصيره ، مدعن لدورة الزمن ، وإذا بيوم يأتي فيطراً عليه طارئ مفاجئ ، قد يحدث ذلك وهو يشعل سيجارة ، أو يعبر شارعاً ، أو ينتظر الترام ، وإذا بعجلة الزمن تتوقف ، وإذا بساق الرجل لا تساق إلى حيث اعتادت ، وإذا بيده تأبى أن تقوم بما ألفت من أفعال ، وإذا بفكره يتوقف عن المضي في التفكير . إنه نوع من الملل ، نوع من السأم ، نوع من النفور ، شيء ما حزين يستولى على كيان الإنسان فيشل هذه الآلة عن دوراتها المعهود ، وي طرح على ذهنه السؤال عن جدوى هذا السعى ، ومغزى هذه الحياة ، وإذا بالجواب السالب ، الجواب النقي ، انه لا جدوى هناك ولا مغزى ، قبض الريح وحصاد الهشيم !!

ومن هنا تنبغ فكرة الانتحار .. إلا أن المنطق في فلسفة ألبير كامى ، لا يكشف عن رابطة حتمية بين الشعور بعبث الحياة وبين التفكير في الانتحار ، لانه

ليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، فضلا عن أنه في الإقدام الانتحار ما يتضمن الاعتراف السلبي بجدية الحياة ، وبأننا تأخذها مأخذ الجد ، هذا ما يناقض القول بعث الحياة . وهذا معناه أن الحياة تقتضى نوعا جديدا البطولة ، بطوثة لاتعرف الأمل ولاتعرف الندم ، وإنما تعرف التمرد باستمرار وهو نقيض الزهد أو الاستسلام أو الإذعان .

وهذا هو البطل سيزيف .. انه أسمى من العذاب وأسمى من الأمل ومن اليه جميعا ، فهو يعلم أولا أنه محكوم عليه . وهو يعلم أن هذا الحكم لاربعة فيه ، هذا العذاب مدى حياته أو مدى حياة الآلهة ، ولكنه مع ذلك يرفع الحجر إلى أ الجبل ، ويلاحقه إذا نزل إلى السفح ، وينحنى عليه ويحرص على ألا يسقط من يديه .

إنه يؤدي هذا العذاب كما لو كان واجبا مقدسا يؤديه بلا أمل ولا يأس ، الأمل واليأس شيء واحد ، فمن يأمل في شيء معناه أنه يائس من شيء ، إن ص اليومية أنه ينحنى على الحجر ، ويرفع رأسه إذا سقط . إنه يقاوم المستحيل ، و أنه يقاوم المستحيل ، ومع ذلك يستمر في مقاومة المستحيل .

من التمرد إلى الثورة

ولكن هل معنى هذا أن أليير كامى يشير بالعبث ، وينادى بالمستح

كلا بطبيعة الحال ، فان رفض كامى لفكرة الانتحار ، باعتبارها : للأرض ، وللبحر وللنور ، ولشرف الإنسان ، ولحب الذى قد يكون الح الأولى في هذا الوجود ، وإيمانه بعدالة الإنسان وحقه في السعادة ، كل هذا من العبث بداية تدعو إلى تجاوزه ، ومن المستحيل خطوة نحو الممكن . وهذا م عنه كامى بقوله : « لو سلم الإنسان بأنه ما من شيء ذو معنى ، فلا بد من الانتها استحالة العالم » .

العبث إذن نقطة انطلاق ولا يمكن أن يكون هدفا أو غاية ، انه نوع من الشك المنهجي الذى وجدناه عند ديكرت ، بل ان «أسطورة سيزيف» يمكن أن تعد «مقالة فى المنهج» كتب لعصرنا الحاضر ، وهذا ما عبر عنه كامى بقوله : «عندما حللت الشعور بالعبث فى أسطورة سيزيف ، كنت أبحث عن منهج لا عن مذهب ، كنت أمارس الشك المنهجي ، وكنت أفتش عن هذه اللوحة البيضاء التى يشرع الإنسان على أساسها فى البناء» .

ومن هنا كان انبثاق التمرد فى فلسفة ألبير كامى ، فالفكر الذى أدى به إلى العبث كان يفترض أن ينتهى به إلى التمرد فى وجه هذا العبث نفسه ، وكما أدى فعل الشك المنهجي عند ديكرت إلى الفكر ومنه إلى إثبات الوجود ، فإن التمرد ينتهى إلى الحقيقة الموضوعية التى تثبت وجود الانا ثم وجود نحن ، وهذا ما عبر عنه بقوله «ان البرهان الأول والوحيد فى صميم تجربة العبث هو التمرد» .

وكما عالج ألبير كامى العبث فى رسالته الفلسفية «أسطورة سيزيف» ثم عاد وصوره روائيا فى «الغريب» ودراميا فى مسرحية «كاليجولا» نراه يعالج التمرد فى رسالته الفلسفية أيضا «الإنسان المتمرد» ثم يعود ويصوره روائيا فى «الطاعون» ودراميا فى مسرحية «العادلون» .

وها هو ألبير كامى فى مطلع كتابه «الإنسان المتمرد» يعلن عن كوجتيو جديد ، يصرخ فيه بأعلى صوته : «أنا أتمرد فنحن إذن موجودون» .

على أن التمرد عند ألبير كامى نوعان : تمرد الإنسان على حالة من حيث هو إنسان ، وهذا هو ما يسميه بالتمرد الميتافيزيقي ، وتمرد الإنسان على وضعه من حيث هو عبد ، وهو ما يسميه بالتمرد التاريخي ، النوع الأول هو الذى ينبع منه الشعور بعبث الوجود ، وقد يؤدى إلى إنكار القيم جميعا ، أى إلى العدمية المطلقة ، أما النوع الآخر فهو ما قد يتحول إلى ثورات جماعية كالتى رأينا عددا منها فى العصر الحديث .

والواقع أن ألبير كامى هذا العقل الذى يحب الوضوح ، وهذه الروح التى تمجد النور ، قد وجد أن حياة الإنسان تصطدم كل يوم بتناقضات العالم وعذابات

الحياة ، حتى اعتقد أن الإنسان قد حكم عليه ظلماً بأن يعيش وهو الكائن العاقل في عالم غير معقول ، وأن ينشد الوحدة والانسجام وسط التناقض والاضطراب ، وهو لذلك لا يملك إزاء هذا «الظلم الميتافيزيقي» سوى أن يقابله «بالشرف الميتافيزيقي» الذي يمكنه من الصمود أمام عبثية العالم ، والتمرد عليه حتى النهاية تماماً كما فعل الدكتور «ريو» بطل رواية «الطاعون» الذي ظل يتحدى المرض ، ويحاول أن ينتزع من بين مخالبه أكبر عدد من الأحياء ، مع علمه أن كفاحه عقيم ، ونضاله بلا جدوى ، لأن الطاعون لا بد أن ينتصر عليه في آخر الأمر .

إن الطاعون على الرغم مما ينطوي عليه من موت وتناقض ، وعلى الرغم من أنه العبث ذاته والمستحيل ماثلاً ، إلا أنه قد كشف عن أنبل ما في الإنسان .. عن النضال المستمر في صدر «ريو» ، عن البراءة الكاملة في نفس كوتار ، عن الطبية الحلوة التي تطل من عيني الأم العجوز ، عن الرقة والحنان في قلوب العشاق والمحبين ، عن الأمانة والرجولة والصفاء والصبر والصمت والسعادة .

كان تمرد سيزيف تعبيرا عن سحقه على الموت وعاطفته الجياشة بالحياة وكان إنكارا للانتحار وتحديا للعبث أو المستحيل ، ولذلك فقد كان من الممكن أن يظل تمردا وحيدا أو واحديا ، أما تمرد «الإنسان المتمرد» فهو ينتزع الفرد من وحدته ويجعل الإحساس بالغربة والاغتراب ، هو «الطاعون» المشترك بينه وبين الآخرين ، وبذلك يصبح التمرد هو الحقيقة الواضحة الأولى التي تجمع البشر على قيمة واحدة ، كما تجعل من الممكن بالنسبة لألبير كامى أن يقول : «نحن نتمرد ، فنحن إذن موجودون» . فالعبد الذي يتمرد على طغيان سيده ، ويقول له «لا» إنما يقول في نفس الوقت «نعم» ويؤكد قيمة إنسانية لا ينبغي أن تهدر أو تهان ، لأن البشر جميعا من مظلومين وظالمين يشاركون فيها على نفس المستوى وبنفس المقدار ، وبذلك يكون التمرد الذي هو في أصله تعبير عن صرخة ذات وحيدة ، تأكيدا للتضامن بين البشر ، فإذا أنكر هذا التضامن ، فقد اسمه وانحرف إلى القتل والجريمة .

وهكذا ينتقل ألبير كامى إلى تناول حقيقة العلاقة بين التمرد والجريمة ،

وبخاصة تلك الجريمة التي يصفها بالجريمة المنطقية أو الجريمة المشروعة أو الجريمة الأيديولوجية فهو يسأل إن كان التمرد الذي هو بطبيعته احتجاج على قدر ظالم وغير معقول ، يمكن أن يؤدي إلى تبرير الجريمة الشاملة والقتل الجماعي ، وهل من الممكن أن نكتشف فيه على العكس من ذلك مبدأ ذنب معقول ، يحتاج على الظلم والعبودية والمهانة ، في الوقت الذي يؤكد فيه كرامة الإنسان .

ألا إن الإجابة على هذا السؤال ، هي ما يجسده ألبير كامى فى مسرحية «العادلون» فإن أعضاء هذه المنظمة الفريدة متمردون مثاليون ، لم يعرف تاريخ التمرد لهم مثيلا ، إنهم يعانون صراعا ممزقا عنيفا ، ويظلون أبرياء على الرغم من كل ما أراقوه من دماء ، إنهم يعينون للفعل حدودا فهو خير وعدل ماراعى الحد ، وهو شر وظلم ان تعداه ، الوفاء للحد وللمعيار وفاء للثورة ، وتخطى الحد وتجاوز المعيار نكوص عن الثورة وانهار فى هوة العدمية المطلقة .

إن كاليف ودورا ورفاقها وحيدون أمام أنفسهم ، ولكنهم متضامنون أمام الموت أن تمرد الواحد منهم يتجاوز حدود الفرد ، بل يتعدى فى قيمته حياة الفرد ، ويصبح حقا للإنسان من حيث هو إنسان . ومن ثم فإن وجودهم كله يحقق ذلك الكوجتيو الذى بدأ فى «الإنسان المتمرد» بمقولة «أنا أتمرد فنحن اذن موجودون» وانتهى فى العادلون بمقولة : «نحن نتمرد ، فنحن إذن موجودون» .

وهكذا ينتقل ألبير كامى إلى التمرد الميتافيزيقى ، الذى يصفه بأنه حركة يواجه بها الإنسان قدره والبشرية بأجمعها ، محاولا أن يسترد الوحدة السعيدة ، وأن يتخلص من عذاب الموت والحياة ، ثم يبين بعد ذلك كيف يتحول هذا التمرد الميتافيزيقى إلى تمرد تاريخى ، فينسى أصله ويتنكر لمنبعه ، ويزحف إلى السيطرة على العالم كله من خلال فعل الثورة .

من الثورة إلى التضامن البشرى

والواقع أن معظم الثورات الاجتماعية التى عرفها العصر الحديث ، والتى

عرفتها أوروبا منذ أواسط القرن الثامن عشر ، قد اقترن فيها هذا النوعان المتباينان من التمرد ، لان التمرد الميتافيزيقي يحمل في طياته جرثومة العدمية المطلقة الكامنة في قلوب العديد من الثوريين في هذا العصر الرهيب .

وتلك هي مأساة القرن العشرين كما يراها ألبير كامى ، أن يتحول التمرد إلى ثورة ، فبعد أن قتل الإنسان الملك في الثورة الفرنسية ، وبعد أن قتل الإله في الثورة الروسية وجد نفسه وحيدا في هذا العالم ، وليس أمامه أى يقين ، فاندفع اندفاع اليائس إلى هوة العدم ، مرة في صورة الإرهاب الفردى والفوضى ، ومرة أخرى في صورة الإرهاب الذى تنظمه الدولة سواء في صورته اللامعقولة عند الفاشية أو في صورته المعقولة عند الشيوعية .

ويرى ألبير كامى جرثومة العدمية المطلقة سارية في التفكير الثورى المعاصر ، في صورة الشعار المرفوع باستمرار ، والقاتل بأن الغاية تبرر الوسيلة ، ف تطبيق هذا الشعار هو الذى يؤدي إلى تلك العدمية ، حيث ترتكب أبشع الجرائم باسم أنبل الغايات وهنا يصبح لزما علينا أن نحكم على هذه الوسيلة نفسها ، فإن كانت تتضمن اهدار كرامة الإنسان ، لم يعد من حقنا أن نبررها بأية غاية مهما كانت عظيمة ، وهذا ما عبر عنه ألبير كامى بقوله «إنه إذا كانت الغاية تبرر الوسيلة ، فما الذى يبرر الوسيلة ذاتها؟» .

الجواب عند ألبير كامى هو القيمة الإنسانية وحدها ، والتثبت في جميع الأحوال من تلك القيمة الإنسانية ، التى ضللت الثورات الحديثة طريقها عندما تنكرت لها ، مع انها كانت هى النبع لهذه الثورات .

إن الثورة عندما تعجز عن خلق قيمة انسانية حقيقية ، يصبح برومثيوس الوحيد الذى ثار على الآلهة من أجل البشر ، قيصر الوحيد الذى يملئ إرادته على الشعب ، وعندئذ يصبح الإنسان شيئا يعامل معاملة الآلة أو الأداة التى يراد بها تحقيق غايات أخرى . وفي هذا إلغاء للإنسان ، وإلغاء لهدفه الحقيقى ، لأن الإنسان هو الهدف الحقيقى للإنسان .

فإذا عدنا بعد هذا كله ، وتساءلنا ، عن هذا الهدف الذى يسعى إليه

الإنسان ، كانت إجابة ألبير كامى ، ان الهدف هو مساعدة الإنسان على الحياة ، لكى يثور فى وجه الموت ، وإعطاؤه السعادة لكى يتمرد على شقاء العالم ، ومنحه العدالة لكى يناضل الظلم الذى يحيط به من كل جانب ، واحترام إنسانيته لكى يتوخى فى أفعاله أن يعثر البشر على تضامنهم من جديد .

إن ديجو الشخصية الرئيسية فى مسرحية «الحصار» يريد أن ينقذ سكان المدينة الأسبانية البائسة كاريز ، والدكتور ريو فى رواية «الطاعون» يريد أن يأخذ بيد سكان مدينة أوران ، وكاليف بطل «العادلون» يطمع فى إنقاذ البشرية بأسرها ، إنهم جميعا يريدون عن طريق مواجهة الخطر المشترك أن يتضامنوا فى طبيعة واحدة يشترك فيها أبناء الإنسان جميعا .

وهذا معناه أن الطبيعة الإنسانية كائنة فى الموقف المشترك الذى يتخذه وجدان جميع الأفراد الذين يواجهون خطرا مشتركا . ويجدون أنفسهم متضامنين لدفع هذا الخطر ، حيث تتجلى الطبيعة الإنسانية فى الوجود المشترك إزاء الخطر المشترك وهو ما يسميه ألبير كامى بالتضامن البشرى ، والذى عبر عنه على لسان أحد أبطاله بقوله : «لقد كسبنا تضامنا عن طريق العذاب ، وبهذا التضامن لم نتجاوز ذاتنا المحدودة فحسب ، بل انتصرنا كذلك على الوحدة ، من غير أن نحرم الفرد من حقه فى أن يكون وحيدا...» .

أجل ان الوجود الحق ، هو دائما ذلك الكائن الذى يتميز بالوعى ، فيتمرد على العيب ، ويثور على المستحيل ، ولن يكون ذلك الكائن سوى الإنسان .

صرخة النور

وهذا هو ألبير كامى .. التنوير الأخلاقى والتأثير الفكرى ، أو الكاتب ورجل الأخلاق وقد اتحدا معا فى شخصية واحدة ، شخصية تنبئ للإنسان ، وتغنى للبحر ، وتفرح بالشمس ، وتمجد النور . مما جعلها شخصية فريدة متميزة عن بقية معاصريه ، صدرت أعمالها عن إحساس عميق بنبض العصر ، وعن استجابة واعية للسمات السائدة فى هذا العصر .

وإن ارتباطه بأهل الجنوب أو شعوب البحر المتوسط ، ليبدو واضحاً في فكره ونثره ذلك لأن التزامه بما سماه الفكر المشرق أو فكر النور ، حيث الإنسان كأهم موضوع بالنسبة للفرد ، وحيث فكرة الاعتدال كممثل أعلى للانطلاق ، وحيث الإيمان بالطبيعة أكثر من الإيمان بالتاريخ ، هذا الارتباط هو الذى يمكنه من أن يجعل حكمة الماضى مستساغة فى هذا العصر الحاضر ، من خلال إيمانه بالنظرة اليونانية إلى الحياة ، واتصاله أوثق الاتصال بأوروبا المعاصرة .

إن ألبير كامى نفسه هو بمثابة النور الأفريقى الساطع الشعاع ، الذى كانت حياته وكانت كتاباته صراعاً دائماً مع عتمة الموت وظلمة العدم ، وما أروع هذا النور الباهر الذى يلهم أبناء البحر المتوسط ، ويقربهم من الروح اليونانية ، عندما يصطدم بالظلال الجرمانية والسلافية الشديدة العتمة البعيدة الغور .

«وقوفاً فى مهب النسيم ، تحت الشمس التى تدفى جانباً من وجوهنا ، نتطلع إلى النور وهو ينحدر من السماء إلى البحر الأملس ، إلى ابتسامة هذه الأسنان الناصعة» .

إنها صرخة ألبير كامى فى وجه العصر ، وهى ليست صرخة العيب ، ولا صرخة التمرد ، ولا صرخة الثورة ، ولكنها صرخة النور ، النور الذى ظل ألبير كامى على إخلاصه له مدى الحياة ، يغزل من أشعته كتاباته ، وينسج من خيوطه مواقفه ، ويتخذ نهجاً له على طول الطريق .. الطريق إلى نفسه وإلى الآخرين ، الطريق إلى السعادة وإلى الإنسان .. ذلك المستحيل .

«جلال العشرى»

يا له من قلق عظيم
وتوتر خلاق
موريالك

مقدمة

ان من يأتي إلى الدنيا دون أن يترك فيها أثراً لا هو بمن يطاق ولا بمن
يستحق أن يلتفت إليه .
رينيه شار

ليس بالأمر الهين تقديم أحد الكتاب الفرنسيين الأحياء^(١) لجمهور من القراء
الإنجليز تقديماً وافياً ، فنحن نجد أن الأديب الفرنسي يتمتع بمكانة خاصة وسط
ذويه تميزه تمييزاً كبيراً عن أقرانه من الأدباء الإنجليز ، وذلك بخلاف الفروق
الواضحة بين البلدين من ناحية اللغة والتراث الأدبي . وللمكانة التي يتمتع بها
الأديب الفرنسي مظهران أساسيان : أولهما أن الأديب في فرنسا يحظى بحفاوة شعبية
بالغة ، ولا يعدو السبب في هذه الحفاوة أن يكون لاشتغاله بالكتابة أو لأنه واحد
من رجال الفكر ، كما أن علاقته بالقراء تبلغ حداً تلتقي معه آراؤه حول المسائل
الاجتماعية والسياسية كل اهتمام وتقدير . ولا يقف الأمر عند حثه على القيام بتحرير
المقالات الصحفية أو التوقيع باسمه في المنشورات أو إلقاء الخطب في المحافل

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في يونيو عام ١٩٥٩ . واعيد طبعه في نوفمبر من نفس العام . وكان
كامل لا يزال على قيد الحياة ، إذ لقي مصرعه في اليوم الرابع من يناير عام ١٩٦٠ . (المترجم) .

والاجتماعات ، بل ان الجمهور ليتوقع منه أن يؤدي كل هذا دون أن يخالفه في ذلك أدنى شك . وهم يخولونه قدراً كبيراً من السلطة خارج نطاق عمله في الأدب ، وتنطوي هذه السلطة التي يخولونه إياها على مسئولية عامة ، هذه المسئولية فيما يبدو لا تمت إلى عالم الأدب بصلات قريبة . وهذا أليبر كامى الذى كان موضعاً لمثل هذه الثقة وهذا التقدير ، يقول في مقاله عن « الصيف » L;Ete^(١) إن فرنسا تعلق أهمية بالغة على الأدب من حيث هو حرفة . أما المظهر الثانى ، فهو أن الأديب الفرنسى بطبيعة الحال يعيش في القارة الأوروبية ويمارس نشاطه فوق أرضها ، أى أنه على النقيض منا (نحن الإنجليز) يتصل اتصالاً مباشراً بالعديد من الدول الأجنبية ، الأمر الذى ترتب عليه أن أصبح فكره يحكم الفطرة أوروبياً صارخاً يفوق في أوروبيته الكتاب الإنجليز . وهذا على الأرجح هو السبب في أن ظهور بعض المسرحيات أو الروايات الفرنسية المعاصرة يحجب بعيداً أو غريباً على أذواق طائفة من القراء الإنجليز . إذ أن الأدباء الفرنسيين يفترضون توافر قدر من التجارب والمواقف لدى قرائهم ، وعلى الرغم مما يبدو من ذبوع هذه التجارب والمواقف في فرنسا وأوروبا فهي بالنسبة للذوق الإنجليزى مفرقة في الافتعال ، وسقيمة بلا داع ولا مبرر .

ويتضح أثر هذه المكانة ذات المظهرين في حالة كامى ؛ فإن ما حققه كامى باعتباره كاتباً روائياً ومسرحياً على سبيل المثال ، قد أسهم إسهاماً كبيراً فيما له من تأثير ، وساعد مساعدة فعالة فيما حققه من نجاح بوصفه محرراً صحفياً . أما في السنوات التى تلت الحرب العالمية الثانية مباشرة ، فإن مقالاته في جريدة « كومبا » أو « كفاح » اليومية كانت تتمتع بثقة لا يضارعها إلا المقالات التى كان يحررها أحد مشاهير كتاب الرواية في جريدة « الفيجارو » وهو فرانسوا مورياك . ووصل الأمر بكامى في وقت من الأوقات إلى الحد الذى كان يعتبر فيه أن مسئولياته الصحفية أضحت من الأهمية بما يكفى لتبرير تحرير ثلاث مقالات كل أسبوع . وقد كانت هذه الثقة وتلك المسئولية من الدوافع الحقيقية التى حفزته - على الأغلب - إلى اختيار الحياة في عالم مهوش الملامح مطموس السمات . فهو يتردى بين عوالم الفلسفة والسياسة والأدب ، وهى العوالم التى لا يلجأ إليها عادة إلا أنصاف الأدباء

(١) الصيف (١٩٣٩ - ١٩٥٣) مقال أدنى نشرته دار جاليمار للنشر في باريس عام ١٩٥٤ . (المترجم) .

في إنجلترا ممن يلودون بها ويحتمون في جنباتها ، وقد عبر كامى عن اختياره لهذه الحياة في رواياته ومسرحياته ومقالاته المطولة حول الآراء والأفكار . وإن مجرد الوقوف على آرائه وأفكاره ليؤكد حقيقة وضع كامى من الناحية الجغرافية في القارة ، كما يؤكد حقيقة انزاله المزاجى والفكرى عن إنجلترا . فمن بين الموضوعات التى كثيراً ما يتعرض لها في كتاباته : عزلة الإنسان وسط عالم غريب ، قصور بعض القيم الاخلاقية التقليدية ، الغربة التى يحس بها الفرد إزاء نفسه ، إخفاق المذهب الماركسى من الوجهة الإنسانية ، مشكلة الشر ، الإلحاد ، وطأة الموت بما ينظرى عليه من نهائية ، المناذاة بشكل من أشكال الوثنية الحديثة . ومثل هذه الموضوعات هى التى اعتاد الإنجليز أن ينظروا إليها بترعهم العملية على أنها من قبيل الانحراف ومجانبة الصواب لا سيما إذا تناولها كاتب مبدع موهوب . وتصبح هذه الموضوعات موضع شك ، كما أنها تعد وليدة السأم من الإغراق في التجريد ومعالجة الأمور معالجة جادة ، أو نتيجة اعتلال في الخلق واختلال في العقل . بيد أن هذه الموضوعات نفسها هى التى كفلت لكا أورو مشايعة قوية وأشياء جادين ، أما في فرنسا على نحو خاص ، فقد جعلت منه واحداً من المعلمين الأول للجيل الجديد .

ومن الواضح أن تقدير مدى تأثير كامى تقديراً كاملاً أمر متعذر على أساس من الدراسة الاجتماعية لوضع التأليف الفرنسى ، فمن الصحيح أن مكاته المعروفة باعتباره أديباً قد أتاحت الظروف الملائمة لانتشار آرائه وذيوها ، لكن من الصحيح كذلك أن جوهر تأثيره يكمن في طبيعة هذه الآراء نفسها ، وعلى الرغم من أن كامى لم ينشئ « مدرسة » أدبية جديدة ، وآثر أن يتخذ موقفاً بعيداً عن الحركات المغالية في مسامرة العصر في مجال السياسة والأدب ، فإن ما كتبه يعد إحساساً عميقاً بالعصر الذى عاش فيه ، وشرحاً يزخر بالآراء حول نفس العصر ، فاختياره للموضوعات التى تناولها يعكس الكثير من الاتجاهات والاهتمامات الفكرية المعاصرة ، وتناول هذه الموضوعات يفصح عن عقل ذكى أريب ، ينزع نزعة إنسانية ، ويجاهد للوقوف على حل لبعض المشكلات الحادة في العصر الحديث ، إن كامى في حقيقته لهورقيب وشاهد على هموم وأشواق عصره ، مثلاً كان مالرو وسارتر وجراهام جرين شهوداً ورقباء .

والشاهد الأمين لعالمنا المعاصر يتحتم عليه أن يتحدث بلهجة تنسم بالكآبة ، بل إن دواعي اليأس قد تكون أكثر من دواعي الأمل في عالم ذاق مرهين كبيرين ويعيش تحت تهديد حرب ثالثة ، وليس ثمة شك في أن أغلب ما كتبه كامي من موضوعات إنما يتسم بالكآبة ، وإن كان من الخطأ أن نعزو ذلك إلى انحراف في المزاج أو شذوذ في الطبيعة . وإذا نظرنا إلى تأليفه لا نجد فيها نزوعاً إلى القسوة ينزع إليه بلا مبرر ، ولا ميلاً للقنوط المثير للعواطف مما تنسم به تأليف ما يسمونه « بالأدب الأسود » . وإنا لنراه يجاهد في ألا ينخرط في مذهب التشاؤم العدمي فيوصم بالتطرف أو يتزعج إلى اتجاه التفاؤل الساذج فيقع في نفس الخطأ . وإن كامي لم يلعى وعى بأن الإحساس بالتناقض في الوقت الحاضر قد أضحي بالنسبة لطائفة من الكتاب موقفاً مفتعلاً ، مثله في ذلك مثل موقف التفاؤل الذي دعا إليه الإحساس بالتوافق في القرن التاسع عشر ، وهو الموقف الذي ناقضه الموقف الحالي في القرن العشرين . ولقد حدد كامي موقفه بالنسبة « لأدب اليأس » كما يطلقون عليه أحياناً في مقال قصير كتبه عام ١٩٥٠ ونشره ضمن مقالات أخرى في كتابه « الصيف » قال فيه :

« اليأس الحقيقي معناه الموت .. أو القبر .. أو الهوة السحيقة ما لها من قرار .. ولو كان اليأس حافزاً على الحديث أو الحوار .. ولو تمخض عنه فوق كل اعتبار أدب أو كتابة ، فلا يعني هذا سوى إقرار التآخي وتبرير كل ما هو طبيعي ، ثم مولد الحب . إن أدب اليأس ما هو إلا تناقض في الحدود .

ولا يعني قولي هذا بطبيعة الحال تأكيد نوع بعينه من التفاؤل ، فلقد شبينا عن الطوق أنا وبقية أبناء جيلي على طبول الحرب العالمية الأولى تدوى في الآذان ، ومنذ ذلك الحين والتاريخ لا يروى إلا قصة الحرب والظلم والقهر . لكن التشاؤم الحقيقي كما نراه اليوم - إنما يستمد قوامه من القسوة والانحطاط . أما عن نفسي ، فما توانيت عن مناهضة هذا الإسفاف والانحطاط ، ولشد ما أبغض الطغاة . ولقد كنت أسعى في

أعمق أعماق النزعة العدمية إلى ما عساه يصل بنا إلى مجاوزة هذا المذهب العدمي^(١) .

وعلى الرغم من الرغبة الأصيلة لدى كامى فى مجاوزة النزعة التشاؤمية ، فقد وجد نفسه لا يفتأ يكتب عن العنف والعبث والموت ، ويروى نيقولا شيارومتى كامى أنه قال فى حديث له :

«بودى لو تخلصت من الكتابة فى موضوعات المواقف الحادة أو المتطرفة ، فقد كنت أطمح وأنا غلام إلى كتابة قصة عن رجل سعيد ، بل إننى حتى يومى هذا ، ما أن أستمع إلى موسيقى موزار حتى يتملكنى شعور بأن اسمى ما يمكن أن أحققه هو أن أكتب على نفس النحو الذى يؤلف به موزار موسيقاه . ولكن الحقيقة لا تعدو أننى كتبت مسرحية لجان لوى بارو ، ليست إلا صورة أخرى لموضوع الطاعون The Plague ، وأننى أكتب مسرحية أخرى عن الارهاق كالييف الذى اغتال «الدوق الأكبر سيرج» . وبعد هذا كله أمنى نفسى بالكتابة فى موضوعات تفيض بالسعادة ، ثم إذا بى فى اللحظة التالية أسائل نفسى : أحقا أعنى ما أقول ! فنحن أبناء الجيل الذى اكتمل نموه فى الفترة ما بين عام ١٩٣٨ وعام ١٩٤٥ ، وهى الفترة التى رأينا فيها الكثير من الأمور والكثير جداً .. لا أعنى أننا رأينا الكثير من الأوهال ، ولكن الذى أعنيه هو أننا رأينا الكثير من صور التناقض وعدم التوافق»^(٢) .

هذه الآراء إن دلت على شىء فإنما تدل على ظاهرتين بارزتين تميزان تفكير كامى : أولاهما الالتزام بصندوق التجربة التى كابدها التزاماً كبيراً ، والثانية حرصه

(١) العبارات المنقولة عن الفرنسية تمت بترجمتها بما عدا العبارات الواردة بها اسم المترجم ، وقد أوردت فى التدليل الأصل الفرنسى لجميع الاقتطفات المنقولة (المؤلف) .

(٢) نيقولا شيارومتى : «الير كامى والاعتدال» المجلة الباريسية العدد العاشر (أكتوبر ١٩٤٨) ص ١١٤٢-٥ . والمسرحيَّان اللتان يشيران إليهما كامى هما حالة الحصار L'Etat de Siege (١٩٤٨) والعداؤون Les Justes (١٩٥٠) أما الترجمة الانجليزية فقد قام بها شيارومتى .

على تلافى التعبير عن نزعة تشاؤمية لا تركز على أساس متين . والواقع أن ظاهرة الالتزام الفكرى تبدو واضحة في كل ما كتب ، فهو يفسح عن رأيه الشخصى بكل ثقة واعتداد . وفضلاً عن ذلك نجد أفكاره تستمد أصولها من بصيرة ذهنية تدعو إلى الدهشة ، ويزيد من وقع هذه الأفكار وتأثيرها وضوح التعبير وسلاسته . ولظاهرة الوضوح هذه شأن خاص سيما عندما نجد الفنانين الفلاسفة من الفرنسيين لا يقتصرون على اللجوء إلى أشكال معقدة من الميتافيزيقا الألمانية للتعبير عن أنفسهم ، بل يستخدمون تراكيب تختلط فيها الألمانية والفرنسية مما يجعل تفهم المعنى أمراً متعذراً . أما كامى فيتمتع لحسن الحظ بالفضائل التى يتصف بها العقل اللاتينى ، وقد أشار في أكثر من مناسبة مؤكداً أصله الذى يرجع إلى شعوب البحر المتوسط ، وأثر ذلك في جعل تفكيره واضحاً لا غموض فيه . أما نزعة التشاؤمية المحددة فصدرها الحقيقى هو تلك البصيرة الذهنية . وأكثر الأجزاء في روايتى « الغريب » L'Étranger أو « سوء التفاهم » Le Malentendu اتصافاً بالتشاؤم ، ليست مجرد ثمار مرة لبذور الاكتئاب المهيمن عليه ، بل إن ما يوجه تأليفه هو بالأحرى إصراره على تلافى المحاملة والخداع ، كما يحذوها إيمان بأنه ليس من اليسير على الغالبية المفكرة من الناس بلوغ السعادة ، وذلك إذا هم آثروا الحفاظ على الأمانة الفكرية . وليس للتفاؤل الساذج سلطان على نفس كامى ، وهو يشارك مالرو اعتقاده بأن زمن الناسى الساذج قد مضى ، لكنه يؤمن أن الأمل الجدير بالثقة لا يزال كامناً في أنفوس أولئك الذين لا يخامرهم الخوف من الشعور باليأس . ويعمل كامى عن طريق ما هو أقرب إلى التشاؤم الخفيف منه إلى التفاؤل المحدود ، وعن طريق دراسة الموضوعات التى أشرت إليها ، إلى الابتعاد بقرائه عن التأثير بجو الاستسلام الفكرى الذى يبعث على الرضا بما هو كائن إلى جو الأمل القائم على أطلال المعتقدات القديمة . ومؤدى هذا كله أن فكرة التمرد ، لا فكرة التسليم بالواقع ، هى التى تتيح الوسائل التى تساعد على تخطى نطاق التهديد إلى حيث العالم الملىء بالأمل .

وتعتبر فكرة التمرد مفتاحاً لفهم آراء كامى نفسها فضلاً عما لها من أهمية بالنسبة لعصره ، وسيتكفل هذا الكتاب بشرح هذه الآراء ودراستها في أشكالها الأدبية . ولعل من المفيد في هذا الصدد ونحن نقدم آراء كامى أن ندرسه بادىء ذى

بدء في علاقته بالخلفية العريضة للتمرد ، والتي تعد سمة بارزة من سمات الأدب الحديث . والواقع بطبيعة الحال أن فكرة التمرد كانت بصورة أو بأخرى موضوعاً من موضوعات الأدب ، دون أن يستأثر الكتاب المعاصرون وحدهم بمعالجة هذا الموضوع . وإذا عدنا بأذهاننا إلى الوراء لما لا يزيد على قرن من الزمان ، لاستطعنا أن نلتقي بالأدباء الرومانسيين الذين كتبوا أدباً يتسم بسمات التمرد ، هذا التمرد الذي اختلطت فيه المظاهر الفنية والاجتماعية والميتافيزيقية . ولقد تقبل كل من شعراء إنجلترا وفرنسا الرومانسيين تراثاً من الاتجاه المثالي ، حيث كانوا لا يزالون على إيمانهم بالقيم العامة المطلقة مثل الحقيقة والحرية والطبيعة والجمال الذهني والروح الخالصة . كما أن هؤلاء الشعراء كانوا يؤمنون بالمذهب الإنساني القديم بالمعنى الذي يجعلهم يتقبلون حقيقة الطبيعة الإنسانية . ولقد كان للفرد مكانة خاصة في الكون ، وقصارى ما كان يهدف إليه حتى في تمرده ، هو أن يعمل بقدر ما يستطيع على أن يجسد في نفسه الفكرة السابقة عن الطبيعة الإنسانية .

ومع بداية القرن الحالى ، بدأت القيم المتواضع عليها تفقد بشكل ملحوظ ما لها من قوة على استثارة التقدير التلقائى ، كما أخذت مطلقات القرن التاسع عشر كالتمرد والحرية والعلم تفرغ ما لها من معنى ، وتبدو عقيمة بشكل متزايد ، أو تظهر في صورة ألفاظ غاية في التبسيط والتعميم لتنطبق على حقائق غاية في التعقيد والتركيب . ولقد تمخض عن عملية الاضمحلال وفقدان الثقة في المطلقات ذات الحروف الكبيرة مما دعا رومان رولان Romain Rolland إلى أن يقول : « إننى أبغض الكلمات المكتوبة بحروف كبيرة » . تمخض عن هذه العملية عصر جديد من التمرد اجتاحت فرنسا فيما بين الحرب العالمية الأولى وما تلاها مباشرة ، فالجيل الذى ضم بين جانيه بيجى^(١) Peguy وفاليرى Valery وجيد Gide ورولان وغيرهم من الأدباء ، لا يزال يؤمن ببعض القيم المطلقة ، لكنه لم يتقبل هذه القيم دون سؤال

(١) هو شارل بيغى (١٨٧٣ - ١٩١٤) الكاتب والشاعر الفرنسى ، الذى أوقف حياته وكتاباته لخدمة القضية الاشتراكية ، والمجهوم على ألوان الظلم الاجتماعى ، والدفاع عن قيم العدالة والحق والصالح العام . كان صديقاً للكاثوليك المتزمتين رغم خلافه معهم ، وكان يعتقد أن جان دارك هى المثال الأعلى للكاثوليكي المخلص ، ولذلك خلدها في أعظم قصائده «سر نيل جان دارك» ١٩١٠ ، مات في أولى معارك الحرب العالمية الأولى (الترجم) .

ومناقشة ، كما أنه كان على وعى تام بالانعدام الدائم في التوافق بين الطبيعة النظرية لهذه المثاليات ، وبين تطبيقها في مجال الحياة . أما هؤلاء الأدباء فقد انتجوا ما يمكن أن نطلق عليه تمرداً معيارياً شأنهم في ذلك شأن سائر الرومانسيين ، أى أنهم لا يزالون على إيمانهم ببعض المطلقات ، لكنهم لم يتورعوا عن أن يدرسوا كافة القيم المطلقة دراسة دقيقة ، وأن ينبذوا منها ما يتراءى لهم أن ينبذوه . ولقد نظروا إلى القيم الإنسانية القديمة على أنها أشياء في مهب الريح ، كما آثروا الحديث عن إمكانية التقدم أكثر من الحديث عما في هذا التقدم من يقين .

ولقد صاحب ظهور جيل جديد في الثلاثينات ، نشوء نوع جديد من الأدب ظهر في فرنسا لأول مرة ، وكان هذا الأدب أقل التزاماً بالقيم المعيارية وأكثر انتماساً بالقيم المطلقة . ولقد بدأ هذا الأدب بالمذهب السيريالي ، الذي يعتبر رد فعل يهدف إلى إلغاء الواقع لما في ذلك من أهمية أو تعبير عن عدم إحساس بالمسئولية ، ولقد ساعد على ذلك السير في مجال التغير العلمي والاجتماعي بخطوات حثيثة ، مما أدى بالضرورة إلى الاختلال العقلي والتخبط الفكري ، وكان الموقف السياسي في الوقت نفسه يتطور تطوراً سريعاً من سيئ إلى أسوأ ، ولاحت في الأفق نذر حرب مؤكدة الوقوع . والحقيقة أن الواقع السياسي أسهم في تقويض المذهب السيريالي نفسه ، لكن التمرد المطلق أخذ يتسبع بشكل متزايد مع اختفاء المزيد من المعايير الإنسانية القديمة . وأن الحرب التي تلت ذلك ، ابتداء من ضرب مدينة وارسو بالقنابل خلال الإسقاط التدريجي لاختوتيز حتى تدمير مدينة هيروشيا على أساس علمي . أقول إن الحرب التي تلت ذلك كانت معولاً جديداً في تقويض صرح الدعاوى الإنسانية . وغالباً ما كان التمرد المطلق يبدو موقفاً محتوماً بالنسبة للجيل الذي اشتد عوده في تلك الفترة ، أى جيل ما بعد عام ١٩٠٠ من أمثال سارتر ومالرو وكامى وأنوى . لقد شهد هؤلاء الكتاب في أخرج فترات تطورهم الفكري والعاطفي ، على فشل التقدم ، والعلم ، والديمقراطية ، والعقل ، ثم فشل الإنسان نفسه في آخر الأمر . وها هو مالرو يصف الموقف بقوله إن حضارتنا هي أول حضارة في العالم تفتقر إلى صفة التعالي والاستشراف . أما هيئة الاذاعة البريطانية B.B.C. فقد أذاعت حديثاً تناول هذه الفكرة بصورة تدعو إلى الإعجاب ، وكان عنوان الحديث « مجتمع

بلا فلسفة ميتافيزيقية»^(١). وبعد أن وصف صاحب الحديث شخصيات دستوفسكي «بأنها مترددة بين المطلقات الالهية وبين الثورة» مضى يقول إن المجتمع الذى نعيش فيه قد اقتطع حياته من عالم دستوفسكي ، وذلك عن طريق فصل الأخلاق عن الدين ونبد الميتافيزيقا الماركسية ، مما ترتب عليه فقدان سمة التعالٰى أو الاستشراف ، وأرى أنه يجوز القول بأن أوروبا بدأت تفقد ما لها من نزعة نحو التعالٰى مع الانهيار العام الذى أصاب العقيدة المسيحية . وقد خلف انهيار العقيدة المسيحية حينئذ مشوباً بالقلق إلى ما قد مضى ، وحاول أدب التمرد أن يتجه بهذا الحين من عبادة الله إلى عبادة الإنسان . وعلى أية حال ، فقد كان انسلاخ سنين كثيرة من القرن العشرين ، كفيلاً بإظهار إخفاق المذهب الإنسانى وقصور المذهب الفردى بشكل متزايد ، كما اصطبغت الطبيعة الإنسانية بصبغة الأسطورة وما لها من وهم باطل . وأخيراً ، فمقدار ما أخفقت الماركسية فى أن تصبح إلهاً آخر ، ضاع بالتالى كل احتمال فى وجود التعالٰى التاريخى بدلاً من التعالٰى الدينى .

وكان لفقدان صفة التعالٰى أثره على التمرد المعاصر فى أكثر من ناحية ، فقد انعدم وجود المعايير المتواضع عليها والتي كانت الثورات السابقة تستمد منها القوة الفكرية والعاطفية ، وظهر لكثير من الكتاب المحدثين أن الوسيلة والغاية ليسا جزءاً

(١) انظر أ. ماكينتير A. Macintyre «مجتمع بلا فلسفة ميتافيزيقية» مجلة Listener فى ١٣ سبتمبر ١٩٥٦ .

(٢) التعالٰى transcendence هى الترجمة العربية التى آثرناها لكلمة « ترانسندنس » فى اللغات الأجنبية ، وهى من أصعب الكلمات على الترجمة إلى العربية ، لاختلاف معناها باختلاف المجال الذى ترد فيه ، واختلاف تداولها من مذهب فلسفى إلى مذهب فلسفى آخر .. واللفظ أصلاً من وضع المدرسين الذين كانوا يدلون به على بعض المعانى التى تسمو أو تعلو على مقولات ارسطو ، وتلائم جميع الموجودات ، وهى الوجود وواقعته ، وقد استعمله كانط بمعنى السمو من حيث الوجود ومن حيث المعرفة ايضاً ، أى حين تطلق الصور الفكرية إلى ما بعد التجربة . أما هوسرل فالتعالٰى عنده هو الفعل الذى يقصد به الوعى إلى الموضوع ، بحيث يصبح الوعى وعياً بشئ ما أو بموضوع ما ... ويطلق التعالٰى على مذهب دينى لا يعتبر الله مبدأ حياً يمد الكون بالحياة ، بل يعتبر أن الله بالنسبة إلى المخلوقات كالمخترع بالنسبة للألة ، والأمير بالنسبة إلى الرعية بل والأب بالنسبة لأبنائه على حد تعبير لينيرز المشهور . وعلى كل حال فالتعالٰى هنا إنما يستخدم بالمعنى الذى اراهه بسكال ، ويقصد به الارتفاع فوق مستوى أوحد معلوم ، كما جاء فى قوله : « تعلموا أن الإنسان يطلو على الإنسان علواً غير متناه ! » (المترجم) .

جوهرياً في نسيج الكون الذى يعيش فيه الإنسان.. بل العكس هو الصحيح . إن الكون يتسم بالافتقار إلى المنطق والمعنى ، ولا بد من خلق هذا المعنى لا العثور عليه ، ويتم إيجاد المعنى على يد الفرد من واقع تجربة التمرد التى يعيشها . ويحمل بطل مسرحية أوديب OEdipe التى كتبها اندريه جيد موقف الأدباء من أمثال مالرو ، وسارتر ، وكامى حين يقول فى الفصل الثانى : « لقد جئت من عالم المجهول وليس فى جعبتى ماض ، ولا مثل أعلى ، ولا شئ .. أى شئ أرتكز إليه ، أوأه ياكريون .. ان الجهل بوجود الرالدين امتحان للشجاعة أى امتحان » .

ومن الواضح أن مثل هذا الموقف ينطوى على صعوبات عملية ومنطقية ، إذ أن مبدأ التناقض الأساسى ومبدأ الارتباط الميتافيزيقي يعنى ضمن ما يعنيه أن مجال إيجاد القيم محدود للغاية ، لأن هذه القيم ستخضع بالضرورة لموقف تاريخي بعينه ، كما ستسهم فى الأعم الأغلب بالفعالية الفردية ، ولن يتيسر بعد ذلك سبيل إقامتها على أساس عريض . أى أنه لن يتيسر اشتقاق منطق أخلاقى مرضى .. ومعنى مرض أن يكون مقبولاً لدى الجميع إلى جانب كونه فعالاً من الناحية العملية .. لن يتيسر اشتقاق هذا المنطق من التمرد المطلق . وهناك كذلك صعوبة منطقية أخرى ، هى كيف يتسنى على الإطلاق خلق قيم فى عالم متناقض فى جوهره ؟ ألا يضطر التمرد المطلق أن يقبل - ولو مؤقتاً - وجود بعض القيم حتى يمتلك القوة الدافعة التى ينبذ بها هذه القيم فيما بعد ؟ وهذه مشكلات لا شك أن الأدباء من أمثال مالرو وسارتر وكامى على وعى بها ، وهى المشكلات التى توصل كل منهم إلى إيجاد حل لها وإن تفاوت حفظهم فى درجة الإقناع . أما عن القيم الإيجابية للتمرد ، والصعاب التطبيقية والمنطقية التى تتمخض عن هذه القيم ، فستناولها بالبحث الدقيق عندما نتعرض لدراسة آراء كامى دراسة مفصلة .

ويبدو فى الوقت نفسه أنه من المفيد التنويه بوجود ثلاث خصائص أساسية للتمرد المطلق الذى يتضح فى الأدب الحديث والمعاصر ، أولاً .. كان من شأن هذا التمرد أن يحا إلى حد كبير الفروق القديمة بين الخير والشر ، وبين الحق والباطل . وهذا ما يتوقع الإنسان أن يسفر عنه موقف يؤكد التناقض الأساسى الذى تنطوى عليه التجربة الإنسانية . ونحن نرى أن الكثير من أبطال القصص الحديثة

لا يستطيعون التفرقة بين الحق والباطل بصورة قاطعة ، ومن الملاحظ أن هذا ينطبق على بعض الأدباء الذين يعتقدون المذهب الكاثوليكي مثلاً ينطبق على كامى أو على سارتر . فنرى مثلاً بعض الشخصيات فى قصص برنانو أو شخصية آرثر روو فى قصة جراهام جرين المسماة « وزارة الخوف » Ministry of Fear وقد خالجه شعور « من قام برحلة استعان فيها بخريطة غير الخريطة الصحيحة » ، نرى هؤلاء الشخصيات وقد غلبتهم الحيرة على أمرهم تجاه المعايير الأخلاقية ، مثلهم فى ذلك مثل شخصية ميرسو عند كامى أو شخصية روكانتان عند سارتر . ولا يعنى هذا أن هؤلاء الكتاب المسيحيين يولون بالضرورة اهتماماً أكبر لهذه المشكلات ، ولو أن اهتمامهم يتخذ صورة مختلفة ، كما أنهم على اتفاق مع من يكتب عن التمرد من الأدباء غير المسيحيين فى خلق عالم يكتنفه الغموض الأخلاقى ، هذا إلى جانب أنهم غالباً ما يضعون شخصياتهم فى مواقف لابد فيها من الاختيار الأخلاقى ، لكن المعايير القديمة لا تقدم حلاً مرضياً لهذه المشكلات ، وأكبر دليل على ذلك شخصية سكوى فى قصة « حقيقة المسألة » The Heart of the Matter فيها هو جراهام جرين يوضح فى المحادثة التى دارت بين لويز سكوى وبين الأب رانك فى نهاية القصة ، أن انتحار رجل على شاكلة سكوى يستعصى على كافة أنواع اليقين التى نجدتها فى التصنيف الأخلاقى :

— مسز سكوى ، بالله لا ينطرق إلى ذهنك أن فى وسعك أو فى وسعى أن نعرف شيئاً عن رحمة الله .
— لكن الكنيسة تقول ...
— أعرف ما تقوله الكنيسة ، إن الكنيسة تعرف كل القوانين ولكنها تجهل ما تختلج به قلوب البشر .

ثانياً ، يعنى التمرد المطلق تأكيد المواقف المادية أكثر من تأكيد الانجماهاات المجردة أو التى تجنح إلى التجريد ، ويفصح كتاب التمرد عن عزمهم على ألا ينساقوا وراء المجردات التقليدية ، فهم يلتزمون كل الالتزام بالوقائع المباشرة الصادرة عن تجاربهم الشخصية ، وهذا هو موقف فولر فى قصة « الأمريكى الهادىء » The Quiet American التى كتبها جرين ، وقد أجمل هذا الموقف فى

العبارة القائلة : « شد ما أضحك على كل من يضع وقته في كتابة ما لا يوجد ، أى في كتابة التصورات الذهنية » ويعتبر ميرسو تجسيدا نموذجياً لهذا الموقف في مجال القصة ، ومن الملاحظ أن كامى نفسه رأى في حديث إذاعى له حول قصة « الغريب » L'Etranger أن أهم سمة من سمات ميرسو هي رفضه الكامل إلا يقول شيئاً إلا ما يعتمل في صدره . ولقد كان هذا التأكيد على ما هو مادي وملمس وما هو مباشر بمثابة إضافة للأسلوب الذى لا يلتزم بالرنه الخطابية ، وهو الأسلوب الذى تتسم به تآليف أدباء اختلفت مشاربهم مثل همنجواى ، وجرين ، وكامى ، وسارتر . وقد نحا بهم بغضهم للمجردات وعدم ثقتهم في قيمتها نحو أسلوب نترى يتسم بالتركيز والابحاز كما يخلو من التنميق والتدبيج . وقد بلغ بهم نبذهم للأسلوب الخطأى أنهم انتجوا بالفعل أسلوباً موجزاً مركزاً مغايراً لهذا الأسلوب . ومن الواضح أن مثل هذا النوع من الكتابة والاتجاه العام الذى يكمن وراءه ، لم يكن أمراً مستبعداً بالنسبة للمذهب الوجودى الذى يوحى اسمه بتأكيد أسبقية الوجود على الماهية ، وأسبقية المادى على المجرد . لكن أغلب أدباء الهمرد ، ولو أنهم يشاركون كامى نبذ التسمية بالوجودية ، إلا أنهم لا يزالون ينزعون متزناً بعد على الأقل متزناً وجودياً تجاه التجربة ، وهو أمر مغاير لاتخاذهم موقفاً يميله المذهب الوجودى . ويعد الاهتمام بالشيئيات والماديات لا الاهتمام بالجوهر المثالى سمة ملحوظة في الأدب الفرنسى الحديث . وليس الأمر بقاصر على روايات سارتر وسيمون دى بوفوار ، ولا هو ببدعة انتشرت في فرنسا بفضل ذبوع المنهج « الصارم » لدى الأدباء الأمريكان فيما بعد الحرب مباشرة ، ذلك لأن هذه الظاهرة تبدت واضحة لدى كتاب من أمثال ميشو Michaux ، وبونج Ponge ، وكيرول Cayrol ، وبيكيت Beckett ، وروب جرييه Robbe Grillet دونما تأثير أمريكى يذكر على هؤلاء الأدباء . أما التعبير عن هذه النزعة في فرنسا ، فقد أتاح في الوقت نفسه تهذيبات فكرية مختلفة لموقف يكاد يكون مماثلاً ، عبر عنه همنجواى تعبيراً عاطفياً جياشاً في روايته « وداعاً للسلاح » :

« كانت هناك بعض الكلمات التى لا نطيق سماعها ، وأصبح لأسماء الأماكن آخر الأمر مكانة خاصة ، أما الكلمات المجردة مثل المجد ، والشرف ، والشجاعة ، والقداسة فقد عفا عليها الزمن إذا ما قورنت

بالألفاظ المادية الملموسة كأسماء القرى ، وأرقام الطرقات ، وأسماء
الأنهار .

ومعنى هذا على وجه العموم أن أدباء التمسرد ثاروا ثورة عنيفة على المعانى
المجردة مثل المجد ، والشرف ، والجمال ، والحق ، والخير وهذا الموقف الذى اتخذوه
إنما يعكس الشك الذى ران على هذه المعانى نتيجة للعقائد الأخلاقية المتغيرة ،
ونتيجة للمذاهب السيكولوجية ، ونتيجة للثورات التى حدثت فى المعايير العلمية عن
الواقع المادى . وحتى إذا ما نحينا كل هذه الاعتبارات جانباً ، لا تضح لنا أن هذه
المطلقات قد فقدت ما لها من معنى ومكانة لا سيما فى غضون حربين عالميتين ، وذلك
بفعل التأويلات المتناقضة أو الكاذبة التى دائماً ما كانت تخضع لهذه المطلقات . ولا
نعدم ساسة ممن لا مبدأ لهم ولا ضمير لا يتورعون عن الالتجاء إلى « حق » مجرد
يخفون فى ثناياه نوازعهم التى تم عن الأثرة وحب الذات ، كما لانعدم أفراداً
لا يتورعون عن الالتجاء إلى « صدق » مطلق كى يؤيدوا به آراء منافية للمنطق
والعقل ، أو آراء ذات صبغة حزبية . وكلما وقع شئ من هذا القبيل ، ازداد فقدان
لفظى « الحق » و « الصدق » لما لها من معنى أو مكانة ، إلى أن تنضم هذه الألفاظ
فى آخر الأمر إلى قائمة « الأساطير العقيمة » التى أشار إليها كامى عندما كتب يقول فى
كتابه « أعراس » Noces عام ١٩٣٨ :

« إن أبغض صورة من صور المادية ليست ما نعتقد أنها هكذا ، إنما هى
المادية التى تحاول أن تجعل الأفكار الميتة تبدو فى صورة واقع حى ، والتى
تنحو ناحية الأساطير العقيمة بالاهتمام الذى يتصف بالتعميم والبصيرة
النافذة ، والذى نوجهه نحو ما هو بشرى فى أنفسنا . »

وقد أثار هذا الموقف مشكلة خاصة بالنسبة لكامى ومن على شاكلته من
المفكرين الملحدين ، فهم يشاركون نيتشه الاعتقاد بأن « الله قد مات » وبالتالي فهم
يؤمنون « بموت » القيم التى تعتبر بمثابة الوسيط بين الله والإنسان ، والتى كان من
شأنها جلب الطمأنينة إلى ما سبق من تمرد إنسانى ومعيارى . فليس همهم مجرد القول
بأن بعض القيم قد أصبحت عارية من كل معنى ، بل هم ينزعون إلى نبذ احتمال
وجود القيم على أى صورة من صور المطلق ، ولهذا كانت إحدى المشكلات التى

واجهتهم هي خلق قيم جديدة في عالم متناقض ، دون بعث الحياة في الوقت نفسه في إله ينظرون إليه على أنه الإله الذي بارك هذه القيم مباركة مطلقة ، أو الذي جسد في شخصه مبدأ التوافق والترابط . فن العسير في عالم متناقض يفتقر إلى صفة التعالي ، أن نخلق قيماً دون أن نبدأ بجعل التناقض نفسه قيمة من القيم ، وسنرى فيما بعد أن هذا هو ما فعله كامى . أما محاولاته في أن يضئ على هذه العملية إقناعاً منطقياً ، فهي نفسها محاولة غير مقنعة بدرجة كافية ، إذ أن ما يقف عليه هؤلاء الأدباء على أحسن الفروض ، ليس إلا مجموعة من القيم قد ترضيهم ، لكنها لا يمكن أن تكون بالنسبة إلى الغير إلا معايير خاصة لا تنطبق على جميع الحالات .

ويفضى بنا « موت الله » وموت القيم الإنسانية الذى يعد سمة مشتركة في الأدب الفرنسى الحديث ، يفضى بنا مباشرة إلى ثلاثة الحصاصن الرئيسية للتمرد المطلق : وهى التأكيد المستمر على حقيقة المسؤولية الإنسانية ، فالصورة التى تنبثق ليست إلا صورة الفرد وقد حرم من كل عون ميتافيزيقي ، فليست هناك قوى خارقة يهيب بها ، ولا قيم متوارثة يرتكن إليها ، فهو قد ترك ليصوغ قدره بيده وينسجه وفق هواه ، وحيداً بلا عون أو نصير . فأدب التمرد المطلق لا يقدم الحياة على أنها وضع مستقر بل وضع في طريقه إلى الاستقرار ، وتلك هى التجربة التى يكابدها الوجود الإنسانى والتى يسميها سارتر : العذاب ، وتلك هى مسؤولية كل فرد من الأفراد التى يطلق عليها كذلك لفظ : الحرية ، وتلك أخيراً هى الصورة التى رسمها مالرو للوضع الإنسانى ، وهى الأساس الذى يقوم عليه ما سماه : المصير . وهى نظرة إلى العالم وإن لم يؤمن بها الأدباء المسيحيون من أمثال جرين وبرتانو كل الإيمان ، فلا أقل من أنها تخلق في قصصهم على الرغم من هذا جواً ماثلاً من الاغتراب والمسئولية الفردية ، فقد صاغت هذه النظرة أبطال قصص جرين المنبوذين ، كما حفزت برتانو إلى أن يكتب في رواية « تحت شمس الشيطان » أن كل شئ ينبغى أن يخلق من جديد . وتلك هى دنيا كامى .. إنها الدنيا التى يقيم فيها ميرسو .. الغريب ، والتى يقيم فيها دكتور ريو الذى يصارع طاعونا لا تزال طبيعته وأصله رمزاً مجهولاً ، وهى الدنيا التى يرمز لها بصور البق ، والحجر الصخري ، وحالة الحصار . إنها الدنيا التى قضى على كل فرد فيها كما قضى على سيزيف أن يدفع بحجر العبت إلى أعلى سفح شديد الانحدار ليعود فيندفع مرة ثانية . وبنفس الدرجة التى

لا يتنكب بها كامى دليل التناقض أو ما يسميه العبث ، لا يقنع بمجرد السخط أو الاستسلام .. فنرى البحر الشاسع كما نرى السجن رمزين أساسيين فى أدبه . إن الحركة الدافعة للتمرد والتي تصدر عن العبث ، لها من القوة ما يكفى لأن تنتقل به من مرحلة التثبيت إلى مرحلة الإثبات . وليس التطور فى الآراء والاتجاهات بالأمر اليسير ، فقد كان تطور كامى متسماً بالتردد والتقلب بين الخطأ والصواب ، وتلمس الحق من الباطل فى كثير من الأحيان ، وفى رأى أن هذا التطور له جوانبه التى لا تبعث على الإقناع لكنه على أية حال يمثل ملحمة فكرية فى عصرنا هذا ، وهى ملحمة كاتب يتمتع بمواهب أدبية عظيمة .. كاتب عاش بحق ظروف عصره ، كما قدم لهذا العصر ما أبدعت يده من أعمال فنية زين بها جبين العصر .

وقد يكون من المفيد قبل أن نستعرض فى دراسة تطور فلسفة كامى دراسة مستفيضة ، أن نلمح للإمامة موجزة بحياة كامى نفسه ، على أن كامى لم يكن يستحسن خلق الأساطير والتشويق الصحفى حول حياته وشخصيته فى الحياة العامة ، فقد أثر رأى الأصوب وهو أن ما يهم جمهوره الناس فى وسعهم أن يجدوه بين صفحات كتبه . وعلى أية حال ، فإن ما أفاض به فى بعض الخطابات والأحاديث والمقالات التى نشرت ، من الكلام عن حياته وعن بعض مؤلفاته هو مما يستحق الذكر فى هذا المجال .

ولد ألبير كامى فى السابع من نوفمبر عام ١٩١٣ فى مدينة مندوفى التابعة لمديرية قسنطينة بالجزائر ، أما أبوه فكان عاملاً زراعياً من أصل الزاسى ، لقي مصرعه بعد سنة واحدة من مولد كامى إبان المعركة الأولى فى مارن . أما أمه فتنحدر من أصل أسبانى ، وكم من مناسبة أفصح فيها كامى عن الراحة الرومانسية التى أمده بها هذا الأصل الأسبانى غير المباشر . وقد نزلت أسرته بعد وفاة عائلها إلى حي فقير مكتظ بالسكان فى مدينة الجزائر ، حيث عاش كامى مع أمه وجدته لأمه وخاله وأخيه الأكبر فى شقة مكونة من غرفتين . وكانت أمه تعمل خادمة لتقيم أود الأسرة وتحفظها من التقوض ، وقد وصف كامى الجو العام للمنزل فى بضع صفحات من كتاب « **الظهر والوجه** » L'Envers et le Recto وهو عبارة عن مجموعة مكونة من خمس مقالات طبعها فى مدينة الجزائر عام ١٩٣٧ طبعة محدودة ، ولم يعد طبعها إلا فى عام ١٩٥٨ ، وتعتبر هذه الفقرة فقرة نموذجية من حيث الوصف :

« شد ما يشغلنى التفكير فى غلام كان يعيش فى أحد الأحياء الفقيرة ..
 ياله من حى ، وبالمنزلة من منزل ! لم يكن يتألف إلا من طابق واحد
 ودرج لا يعرف النور . وحتى يومه هذا ، وعلى الرغم من مرور سنين
 عديدة ، يستطيع هذا الغلام أن يتحسس طريقه إلى هناك فى أحلك
 الليالى . وهو يعرف أن فى استطاعته قفز هذه الدرجات دون أن يتعثّر
 أبداً . لقد تملكه البيت وسيطر على مشاعره .. ولا زالت قدماء تعرفان
 المسافة بين الدرجتين من درجات السلم بالإحساس المجرد ، ولا زالت
 يدها تهلان من قضبان الدرابزين هلعاً غريزياً لا يقهر ، وذلك بسبب
 مايجرى فوقها من الصراخ » .

والى جانب الأجزاء الوصفية فى كتاب كامى « الظهر والوجه » والتي يعول
 عليها وتدور حول بيته وأمه وجدته وخاله ، يجد أن الكتاب - كما سنرى الآن -
 يتضمن دقات عن تطوره الفكرى المبكر ، وأولى الصيغ المنشورة لبعض اتجاهاته
 البارزة .

التحق كامى بمدرسة ابتدائية محلية من سنة ١٩١٨ حتى سنة ١٩٢٣ ، وفى
 هذه المدرسة استرعى انتباه مدرسه لوى جرمان Louis Germain الذى عاونه
 بالتشجيع والعناية به فى التدريس ، حتى يحصل على منحة دراسية بمدرسة
 « الليسيه » ، وفى أخريات العقد الثانى من القرن العشرين ، وبينما كامى لم يزل
 تلميذاً بمدرسة الليسيه ، بدأ يطلع على ما كتبه بعض الأدباء الفرنسيين ممن كان
 يتعذهم الجيل الذى عاش فيه نماذج ورواداً . ويبدو أن جيد أثر فيه تأثيراً خاصاً ،
 كما أنه قرأ لكل من مالرو وموتترلان . واستمر فى قراءته لهذين الكاتبين وغيرهما من
 أمثال بروسست ، وجان جرينيه ، وأندريه دى ريشو ... الخ بعد أن التحق بجامعة
 الجزائر طالباً للفلسفة . وفى أثناء هذه الفترة أخذ كامى ينمى ما كان يحس به من
 رغبة شديدة فى مزاوله الرياضة البدنية . وشأنه فى ذلك شأن موتترلان الذى قرأ له
 « المصارعون » Bestiaires عام ١٩٢٦ أصبح كامى أديباً فرنسياً ناباه الذكر ، وفى
 الوقت نفسه حارساً منتظماً للعرمى فى أحد الأندية . ولقد عبر كامى عن أيام دراسته
 بقوله : « كانت الرياضة شغلا شاغل ، واستمرت كذلك بالنسبة لى لفترة طويلة
 من الوقت ، وهذا هو المجال الوحيد الذى تلقيت فيه دروس الأخلاق » . وإلى

جانب اشتراكه الفعلي في ميدان الرياضة كان يكن عاطفة شديدة للمسرح في جميع صوره وأشكاله ، ولعل كلامنس وهو الشخصية الرئيسية في رواية « السقطلة » La Chute التي كتبها كامى ، يعبر تعبيراً بالغ الصدق عن اتجاه كامى عندما يقول : « لم أكن صادقاً في إحساسى وحاسى إلا عندما كنت أمارس الألعاب الرياضية ، وعندما كنت أخدم في الجيش فأقوم بتمثيل المسرحيات التي تؤديها بقصد المتعة والترفيه ... وحتى في يومى هذا ، أخال المكانين الوحيديين في العالم اللذين أشعر في رحابهما بالبراءة هما الاستاد وقد اكتظ بالمتفرجين في مباراة يوم الأحد ، والمسرح الذي أكن له حباً لا مثيل له في القوة والتطرف » .

وقد توقف اشتراك كامى الفعلي في الألعاب الرياضية في عام ١٩٣٠ عندما اكتشف إصابته بالتدرن الرئوى ، كما اضطر إلى الرحيل عن قريته طلباً للاستشفاء . وبعد فترة وجيزة قضاه مع أحد أحواله ، بدأ كامى بحيا حياة مستقلة يعول نفسه فيها بالعمل في مختلف الأعمال ، فتارة يعمل في بيع قطع غيار السيارات ، وتارة في مكتب سمسار لأعمال التجارة البحرية ، ومرة في وظيفة كتابية في مبنى المحافظة ، وأخرى باحدى الوظائف في مكتب للأرصاد الجوية . وفضلاً عن ذلك فقد عمل كامى رداً من الزمن في أعمال الدعاية السياسية للحزب الشيوعى ، وكان قد انضم للحزب في الحادية والعشرين من عمره ، شأنه في ذلك شأن الشباب الأوروبي المثقف في ذلك الحين ، ولكنه عاد فتركه بعد عشرة أشهر على أثر بعثة لافال إلى موسكو عام ١٩٣٥ ، وما تلا ذلك من إعادة تنظيم صفوف الحزب نتيجة لإثارة موضوع مسلمى الجزائر . ولم يكن في طبيعة كامى ما يجعله يقبل مبدأ « مواتاة الظروف » على أنه أساس كاف للعمل السياسى ، وكذلك فإن المثالية الاجتماعية النبيلة التي دفعته للانضمام إلى الحزب الشيوعى ، هي نفسها التي حفزته إلى ترك

(١) على أثر زيارة لافال ، رئيس الوزارة الفرنسية في ذلك الحين ، لستالين ، صدرت الأوامر إلى الحزب الشيوعى ، بتغيير موقفه من مسلمى الجزائر ، والكف عن تأييدهم في مطالبهم العادلة ، تجاه الحكومة الفرنسية ، وكان ألبير كامى قد التحق بالحزب بعد سن العشرين ، ولكنه ما لبث أن استقال بعد هذا الموقف احتجاجاً على موقف الحزب ، والذي اعتبره ألبير كامى موقفاً ظالماً وغير عادل . (الترجم) .

الحزب قبل مرور زمن طويل . وخلال هذه التجارب المتباعدة في العمل وفي السياسة ، حاول كامى مواصلة دراسته الجامعية على أساس من عدم التفريغ ، وبعد حصوله على درجة « الليسانس » عام ١٩٣٦ ، مضى يعد بحثاً في « دبلوم الدراسات العليا » عن العلاقة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة المسيحية ممثلة في أفلاطون وفي القديس أوغسطين ، وفي عام ١٩٣٧ عاوده مرض التدرن الرئوي فعاقه عن الحصول على درجة الأجرىجاسيون ، وانتهت دراسته الجامعية عند هذا الحد .

ومعطلع عام ١٩٣٧ كان قد أصبح لكامى في مسرح الطليعة بالجزائر تجارب سنة أو ما يزيد على ذلك ، ولقد سبق أن نوهنا بشغفه الشديد بالمسرح ، إذ أنشأ في عام ١٩٣٥ « مسرح العمل » وكان عبارة عن فرقة تمثيلية مكونة من مجموعة من الهواة يهدفون إلى عرض الجيد من المسرحيات على جمهور من العمال ، وعلى صفوة المثقفين من أصحاب النزعات التقدمية . وتفصح هذه التجربة من الثورة في مجال المسرح ، كما تقول عبارات المنشور نفسه ، عن روح المثالية السائدة في الدوائر المسرحية ، ولم تكن هناك سوى إشارة بسيطة في هذه المرحلة المبكرة إلى التمرد المطلق بالمعنى المستعمل قبل ذلك في هذا الفصل ، بالنسبة لنشاط كامى في المسرح . هذه ولا تزال الاعتبارات الاجتماعية والسياسية سائدة في المسرح بشكل جعل كامى ينظر إلى المسرح على أنه « مدرسة قيم » على نحو ما فعل رومان رولان في « مسرح الشعب » الذي أنشأه . أما المنشور الذي أصدره كامى ورفاقه فقد أعلنوا فيه أن الجهود المشتركة والمسئولية الجماعية لابد وأن تصاحب المعايير الفنية الرفيعة :

« لقد قام «مسرح العمل» في الجزائر بفضل الجهود التضامنية المشتركة . وهذا المسرح يعنى تمام الوعي بالقيم الفنية الكامنة في الأدب الشعبي بأسره ، وهو يعمل على بيان أن الفن يفيد عندما يتزل من برجه العاجي ، كما يؤمن بأن الاحساس بالجمال لا ينفصم عن الاحساس بوضع الإنسانية ... وهو يحاول أن يستعيد بعض القيم الإنسانية أكثر مما يحاول خلق أفكار جديدة » .

وحتى لو كان « مسرح العمل » قد أخفق في تقديم أفكار جديدة ، فقد بدأ وجوده الحقيقي بعرض مسرحية جديدة ، ولقد قيل ان كامى كان له النصيب الأوفر

فى كتابة مسرحية « تمرد الأستورى » La Revolte dans les Asturies لكن ما يراه حتى الآن هو أن هذه المسرحية جاءت وليدة العمل الجماعى المبدع . وتدور هذه المسرحية بمغزاها السياسى المعاصر حول تمرد عمال المناجم الأاسبان بمدينة أستورياس عام ١٩٣٤ ، ثم استيلائهم على العاصمة أوفيدو ، وما تلا ذلك من انهزامهم وإعدامهم . هذا وكانت مسرحية « تمرد الأستورى » قد ظهرت عام ١٩٣٦ فى طبعات شارلوت بالجزائر ، إلا أن السلطات رفضت الترخيص بعرضها على المسرح . وفى هذه الأثناء أعيد تنظيم « مسرح العمل » ليصبح « مسرح الجماعة » إلا أن كامى احتفظ مع هذا بمكانه المرموق فى المسرح الذى اتخذ له اسماً جديداً . وقد قام المسرح بتقديم عدد من المسرحيات وإعداد بعض القصص ، واشتمل ذلك على « زمن الاحتراق » للارو ، و « عودة الابن الضال » لجيد ، و « الباخرة تيناسى » لفلدراك ، و « الضيف الحجيرى » لبوشكين ، و « الجنين أو المرأة الصامته » لبن جونسون ، وكذلك مسرحية « برومثيروس » لاسخيلوس ، ومسرحية « الاخوة كارامازوف » التى أعدها كوبرو عن رواية دوستوفسكى . ولقد كانت هذه الفترة من أسعد الفترات التى مرت بحياة كامى ، كما كان لها شأن كبير فى مستقبله ككاتب مسرحى . وكذلك كان للصفة الجماعية التى اتسمت بها أعمال الفرقة دلالة خاصة ، إذ مكنت كامى من أن يتعلم الكثير عن الكتابة المسرحية ، وعن الإخراج والتمثيل المسرحيين ، وقد قام بتمثيل دور « إيفان » فى مسرحية « الاخوة كارامازوف » ودور « الابن الضال » فى مسرحية جيد ، كما قام بأعداد مسرحية « برومثيروس » لكى تقوم الجماعة بأدائها على المسرح . وفى غضون عام واحد ، كان كامى قد انتهى من كتابة أولى مسرحياته « كاليجولا » Caligula على الرغم من أنها لم تنشر إلا فى عام ١٩٤٤ ، ولم تظهر على مسارح باريس إلا فى عام ١٩٤٥ .

وتعد الفترة الواقعة بين إنشاء « مسرح العمل » ونشوب الحزب العالمية عام ١٩٣٩ فترة مشهودة بالحياة والنشاط فى حياة كامى ، خاصة وأن حالته الصحية كانت مهددة على الدوام . وبخلاف نشاطه المسرحى ، كان كامى كثير الأسفار ، فقد زار فرنسا ، وإيطاليا ، وتشيكوسلوفاكيا ، وجزر الباريك ، وكان ينوى زيارة اليونان فى صيف عام ١٩٣٩ لكن الموقف الدولى اضطره إلى التخلي عن هذه الزيارة . كما أكب على القراءة والاطلاع حتى تتبلور آراؤه وأفكاره ، وذلك

بالوقوف على تأليف باسكال ، وكبير كجار ، ونيش ، وسوريل ، وأشبينجلر ، وأحدث ما كتبه جيد والرو . وفي الفترة ما بين عامي ١٩٣٧ ، ١٩٣٩ عمل كامى صحفياً تحت الثمرين في جريدة « جمهورية الجزائر » ، وكان يقوم بأعمال مختلفة تحت إشراف باسكال بيا Pascal Pia وكان للخبرة التي اكتسبها طوال ست سنوات أكبر الفائدة عندما اشترك هو وبيا في رئاسة تحرير الجريدة اليومية الباريسية « كوما » Combat . وقد تضمن عمله في جريدة « جمهورية الجزائر » في أوقات متباعدة استعراض الكتب ، وموافاة الجريدة بالأنباء ، وكتابة المقالات الرئيسية ، والاشتراك في عمليات التحرير . وبعد التحقيق^(١) الصحفي الذي قام فيه بمسح الأوضاع الاجتماعية في حي القبائل بالجزائر من أهم التقارير التي وافى بها الجريدة . وقد استعرض كامى فيما استعرضه من الكتب روايتي « الغثيان » La Nausee و « الجدار » Le Mur لسارتر . وكان كامى في هذه المرحلة المبكرة يتخذ موقفاً انتقادياً من آراء سارتر ، وهو أمر له دلالة بالنسبة للخلاف الذي نشأ بينهما فيما بعد . فكان ينظر مثلاً إلى نزعة التشاؤم التي سادت رواية « الغثيان » على أنها مغالاة في التركيز على الانطباع المأخوذ عن قبح العالم ، كما كان يعتبر القصص القصيرة في مجموعة « الجدار » مفرقة في السلبية ، وأن تأكيد عبثية الوجود لا يمكن أن يكون هدفاً في ذاته وإنما هو تمهيد للانتقال إلى مرحلة البناء الإيجابية . على أنني أرى أن هذه الأحكام أحكام جزئية لا تسرى على كل أعمال سارتر ، كما أنها بمثابة التعميم الذي يعوزه النضج والاكتمال . بل ومن الجائز تطبيق مثل هذه الأحكام على تأليف

(١) لا ينبغي أن نمر سريعاً بالتحقيق الصحفي الذي كتبه كامى ، فقد كشف هذا التحقيق عن الكثير من جوانب الإنسان العادل عند كامى فضلاً عن أولى مواقفه الشجاعة التي دافع فيها عن إحدى قضايا العصر ، قضية سكان منطقة القبائل من العرب الذين يعيشون في بؤس وجوع يقهر عن مداها التعبير ، بينما يعيش المستوطنون من الأوروبيين عيشة البذخ والاستغلال . على زعم أن شعب القبيلة يعرف كيف يتكيف مع البؤس وأنه لا يحس بنفس الاحتياجات التي يحس بها الأوروبيون . . فقد استطاع كامى أن يفضح المستعمر الفرنسي وأن يكشف عن زيف منطقته وبطلان دعواه ، وأن يستنكر الظلم من بلد يدعى أنه يحارب الظلم في غيره من البلدان ، ولم يقف كامى عند هذا الحد ولكنه طالب في تحقيقه بالمساواة العنصرية والعادلة بين الأهالي الأصلاء من العرب والسكان الدخلاء من المستوطنين . ولكن كامى دفع ثمن هذا التحقيق وظيفته الصغيرة ببلدية الجزائر ، كما كسب عداوة المستوطنين الذين أرغموا الحاكم العام لمدينة الجزائر على طرده منها وترحيله إلى باريس . (المترجم) .

كامي الباكورة ، لكن الذي يجعل لهذه التآليف أهميتها هو تأكيدها معارضة كامى للتشاؤم ، ونظرته إليه نظرة شك وارتياب باعتباره موقفاً مغرقاً في السلبية ، كما ترجع دلالة هذه الآراء إلى أن كامى بدأ في ذلك الوقت (ابتداء من عام ١٩٣٨ فصاعداً) يعد مسودات رواية « الغريب » I;Etranger (التي أكملها في مايو عام ١٩٤٠) كما بدأ في إعداد مقالة عن العيب : « أسطورة سيزيف » Le Mythe de Sisyphe (التي أتم كتابتها في فبراير عام ١٩٤١) .

وما أن نشبت حتى تطوع كامى للخدمة العسكرية ، ولما لم يلق تطوعه قبولا^١ لأسباب تتعلق بحالته الصحية ، سافر إلى شمال أفريقيا باحثاً عن عمل ، لكن موقفه المناوئ للاستعمار جعل السلطات تنظر إليه على أنه « شخص غير مرغوب فيه » personne mongrota مما اضطره آخر الأمر ، وبعد أن فشل في الحصول على عمل بالجزائر ، أن يسافر إلى فرنسا في مارس عام ١٩٤٠ . وفي باريس انضم كامى إلى أسرة تحرير صحيفة « بارى سوار » Paris-Soir بعد أن زكاه بسكال بيا ، لكن عمله مع أعضاء أسرة التحرير توقف فجأة نتيجة للغزو الألماني في مايو وما تلاه من احتلال لشمال فرنسا ، فعاد كامى إلى شمال أفريقيا في يناير ١٩٤١ واشتغل بالتدريس لفترة من الوقت في أحد المعاهد الخاصة بمدينة وهران ، حيث أتم كتابة « أسطورة سيزيف » وبدأ في إعداد رواية « الطاعون » التي لم ينته من كتابتها إلا في عام ١٩٤٧ . والفكرة الأصلية للرواية تعتمد اعتماداً كبيراً على قراءة كامى لقصة « موى ديك » Moby Dick التي كتبها ملفيل ، لاسيما التفسير القائل بأنها قصة رمزية تصور صراع الإنسان ضد الشر المتأصل في الوجود . أما قراءته لديفو وسرفانتس فيما بعد ، فقد كان لها تأثيرها على تناوله لموضوع الطاعون . كما قرأ في هذه الفترة التي تعد فترة خاملة نسبياً ، مؤلفات ماركوس أوريليوس ، وسبينوزا ، ومدمام دي لافايت ، وصاد ، وفيني ، وبلزاك ، وتولستوى .

وفي عام ١٩٤٢ عاد كامى إلى فرنسا وانضم إلى شبكة للمقاومة في منطقة الجنوب تطلق على نفسها اسم « كفاح » Combat . وركز كامى نشاطه في ليون وسانت ايتين حتى أواخر عام ١٩٤٣ حين أوفدته منظمة « كفاح » إلى باريس ليواصل نشاطه السرى ، وفي أثناء فترة الاحتلال كتب كامى مسرحيته الثانية « سوء

تفاهم » ورسالتين أخريين من « رسائل إلى صديق ألماني » Lettres a un ami allemand وقد نشرنا سوياً عام ١٩٤٥ . وكان لاشتراك كامى فى حركة المقاومة فضل اتصالة بالرو وكلود بورديه Claude Bourdet ، كما أسفر عن خلق علاقة من نوع جديد مع بسكال بيا . وقد أنشأ كامى بصفة خاصة صداقة وطيدة مع شاعر شاب يدعى رينيه لينو Rene Leynaud أعدمه الألمان عام ١٩٤٤ ، وقد كتب كامى بعد انتهاء الحرب مقدمة لمجموعة القصائد التى نشرت بعد وفاة لينو ، وصفه فيها بأنه جمع بين الإحساس الشعري العميق وبين المعتقدات المسيحية المتأصلة وإن كانت لا تتمشى مع المعتقدات السارية . وتستعيد المقدمة بعض الأحاديث التى دارت بينهما ، بما فى ذلك مناقشاتهما حول الملاكمة والسباحة والخيّات ، ومضى كامى قائلاً :

« ... كان لموته أثر غير الأثر الذى تتركه الكتب والمواعظ ، وهو زيادة تمردى عنفاً واحتداماً . بل إن أقصى ما أقوله بتجلاً له وتوقيراً أنه ما كان ليشاركنى هذا التمرد » .

وبعد تحرير باريس فى أغسطس عام ١٩٤٤ ، تولى كامى تحرير جريدة « كومبا » وهى الجريدة التى ظهرت أول الأمر فى جو من السرية خلال حركة المقاومة بفضل تأييد منظمة « كفاح » . وبعد ذلك بقليل ، ظهرت لكامى لأول مرة مسرحية على مسارح باريس ، فقد قدم مسرح « الماتوران » مسرحية « سوء تفاهم » وهى ثانى ما ألفه كامى من مسرحيات ، كما قامت ماريا كاساريه ومارسيل هيران بأداء الأدوار الرئيسية .. لكن المسرحية لم تلق استحساناً كبيراً ، وإن كان يخامرنا الإحساس بأن ذلك إنما يعود من ناحية إلى أن غالبية الرواد والنقاد لم يفهموا أوجه المسرحية ، وما تثيره فى نفوسهم من اضطراب ، كما أن المقالات التى نشرت حول المسرحية لم تزد على التعليقات الساخرة ، بل إنها انطلوت فى بعض الأحيان على سوء فهم مقصود يتسم بالتهكم والسخرية ، الأمر الذى نبغ فيه كثير من نقاد المسرح فى باريس . هذا وقد قدم مسرح هيرتو بعد حوالى عام مسرحيته الأولى « كاليجولا » وقد أثار جيران فيليب ضجة كبيرة فى قيامه بأداء دور كاليجولا ، إلا أن موقف النقاد فى هذه المرة كان عامة فى جانب كامى ، وقد حظى كامى بمكانة كبيرة فى المسرح الفرنسى فيما بعد الحرب .

وقد نشر كامى عام ١٩٤٥ مقال « ملاحظة على التمرد » Remarque sur la revolte^(١) ظهر ضمن مجموعة من المقالات بقلم عدد من الكتاب ، أشرف على تحريرها جان جرينيه Jean Grenier وأصدرتها دار جاليمار للنشر . وقد اتضح أن هذا المقال ما هو إلا طرح أولى لبعض المواضيع العامة التى أفاض كامى فى دراستها فى كتابه « الإنسان المتمرد » L'Homme Revolte (الصادر فى عام ١٩٥١) وقد سافر كامى فى حوالى آخر عام ١٩٤٥ إلى الولايات المتحدة فى جولة ألتى فيها بعض المحاضرات ، وفى هذه الأثناء وقف على تأليف سيمون ويل Simone Weil وهو كاتب مناهض للتعاليم المسيحية ، كان له تأثير كبير على كامى مثله فى ذلك مثل رينيه لينو .

استمر كامى يعمل فى جريدة « كومبا » منذ عام ١٩٤٥ ولو أن عمله لم يخل من صعاب عديدة ، وكان يلتزم موقفاً يسارياً ذا نزعة استقلالية تسودها روح الصلابة ، وكان موقفه كذلك موقفاً أخلاقياً متحمساً أفصحته عنه تعقيباته السياسية . وقد تخلى آخر الأمر عن رئاسة التحرير لكلود بورديه بعد الخلاف الذى نشب حول السياسة التى تتبناها الجريدة . وبعد ذلك بقليل زار كامى الجزائر مرة أخرى فى عام ١٩٤٨ ، وفى أكتوبر من نفس العام ظهرت مسرحيته الجديدة « حالة الحصار » L'Etat de siege التى قدمت على مسرح الماريني بواسطة مجموعة من ألمع نجوم المسرح من بينها بارو ومادلين رينو وماريا كاساريه وبيير براسور وبيير برقان . وللمرة الثانية ، كان نقد المسرحية متقلباً بين الاستحسان والاستهجان ، ولو أن إخراج بارو الاستعراضى للمسرحية أثار من التعليقات المستهجنة أكثر مما أثارته المسرحية نفسها . وبعد أربعة عشر شهراً ، أى فى ديسمبر عام ١٩٤٩ ، ظهر على مسرح هيرتو أفضل ما أنتج كامى من مسرحيات ، وهى مسرحية « العادلون » Les Justes وقد قامت ماريا كاساريه بالاشتراك مع سيرجى ريجيانيه بأداء الأدوار الرئيسية ، كما استقبل الرواد والنقاد جميعاً هذه المسرحية بقدر كبير من الحماس .

(١) نشر مقال كامى فى كتاب « الوجود » Existence ضمن مجموعة « الميتافيزيقا » La Metaphysique التى أشرف عليها جان جرينيه ، وأصدرتها دار جاليمار للنشر فى باريس ، وظهرت فى عام ١٩٥١ . (المترجم) .

وفي صيف عام ١٩٤٩ قام كامى بزيارة لأمريكا الجنوبية ، إلا أن المرض عاوده على أشد ما يكون بعد عودته إلى باريس ، ولذلك اعتزل الحياة العامة اعتزالاً يكاد يكون تاماً ، ولو أنه أصدر كتابه « مشكلات معاصرة » Actuelles عام ١٩٥٠ ، وهو عبارة عن مجموعة المقالات الهامة في السياسة التي كتبها فيما بعد عامى ١٩٤٤ ، ١٩٤٨ . وفي أثناء فترة النقاها أتم كامى كتاب « الإنسان المتمرد » وهو المقال المستفيض الذى كتبه حول فكرة المرد ، وقد نشر في عام ١٩٥١ . وفي العام التالى قام كامى بزيارة الجزائر ، لكن عام ١٩٥٢ هذا له شأن كبير لسبب آخر .. فقد أثار ظهور كتاب « الإنسان المتمرد » ضجة كبيرة من الجدل في الأوساط الثقافية في فرنسا ، لا سيما حول ما ورد فيه من آراء سياسية ، وكان مركز معارضة كامى منبعثاً من الشيوعيين ومن أنصار سارتر من اليساريين المتطرفين ، ووسط هذه المعركة الجدلية ظهر عرض نقدي للكتاب بقلم فرنسيس جانسون Francis Jeanson الذى تناوله بالنقد اللاذع في مجلة سارتر الشهرية « الأزمنة الحديثة » Les Temps modernes ولم يمض وقت طويل حتى تورط كل من كامى وسارتر في جدل عنيف على صفحات المجلة ، وانتهى ما كان بينهما من صداقة غير وطيذة نتيجة لهذا الخلاف (وقد تصادف أن تناولت سيمون دى بوفوار هذا الخلاف في وصف رائع أقرب إلى العرض القصصى وذلك في روايتها « المثقفون » Les Mandarins وقد كان الخلاف بين سارتر وكامى أمراً مثيراً للاهتمام لعدة أسباب ، إن لم يكن لشيء فلا أقل من أن يكون لما أفصح عنه الخلاف من تناقض بين الصرامة الفكرية لدى سارتر ، والحساس الأخلاقي من جانب كامى . كما كان لهذا الخلاف فضل إلقاء الضوء على الآراء السياسية التي يعتنقها كل منهما ، وقد قام كامى في نوفمبر من نفس العام باتخاذ إجراء سياسى هو استقالته من منظمة (اليونسكو) على أثر السماح لأسبانيا بالانضمام إلى عضوية المنظمة .

وقد استأنف كامى نشاطه المسرحي في المهرجان الذى أقيم بمدينة انجرز في يونيو عام ١٩٥٣ ، وذلك باقتباسه مسرحية « التبتل للصليب » La Devocion de la Gruy لكالدريون ، ومسرحية « الأرواح » Les Esprits للكاتب الكوميدى الفرنسى لاريفيه الذى عاش في القرن السادس عشر ، وقد قامت ماريا كاساريه بالاشتراك مع سرجى ريجيانيه بتمثيل مسرحية كالدريون ، وبالاشتراك مع بول أوتليه

في تمثيل مسرحية «الأرواح» . ولم ينجز كامى أية مسرحية كاملة بعد انتهائه من مسرحية «العادلون» وإن كان البعض يقول انه أعد مسرحية حول «دون جوان» . وقد أصدر كامى عام ١٩٥٥ مسرحية «حالة طريفة» un cas interessant وهى ترجمة فرنسية لمسرحية بوزاتى Buzzati «حالة طيبة» . وقد ظهرت على مسرح «لابرويه» وحديثاً فى عام ١٩٥٦ ظهر له على مسرح الماتوران قصة «قداس من أجل راهبة» Requiem for a Nun التى كتبها فوكنر وقام كامى باعدادها للمسرح . كما قامت كاترين سيلرز وميشيل أوكلير بتمثيل دورى «تامبل» و «جوان ستيفتر» . وفى عام ١٩٥٧ أصدر كامى ترجمة فرنسية لمسرحية لوب دى فيجا «فاريس أوليدو» ، وبخلاف هذه الاقتباسات لم يظهر لكامى نفسه منذ عام ١٩٥٣ إلا القدر اليسير من التأليف ، فقد جمع بعض مقالاته السياسية فى الجزء الثانى من كتاب «مشكلات معاصرة» Actuelles II وبعض المقالات التى كتبها فيما بين عامى ١٩٣٩ ، ١٩٥٣ فى كتاب «الصيف» كما كتب مقدمات لما يزيد على اثني عشر كتاباً من بينها «المؤلفات الكاملة» لروجر مارتن دى جار Roger Martin du Gard التى ظهرت فى طبعة «بلياد» ، وفى عام ١٩٥٦ أصدر روايته الثالثة «السقطة» التى أكدت أن قدرته على الخلق لا تزال على قوتها وقيمتها ، وهذا ما أكدته براعته الفنية التى أفصححت عنها مجموعة القصص القصيرة التى صدرت فى عام ١٩٥٧ بعنوان «المتى والمملكة» L'Exil et le royaume . وفى أواخر عام ١٩٥٧ منح كامى جائزة نوبل للأدب وهو لا يزال فى الرابعة والأربعين من عمره ، وقد نشرت الخطبة التى ألقاها فى حفل تسلمه الجائزة عام ١٩٥٨ تحت عنوان «حديث السويد» Discours de Suede .

ومع أن كامى لم يتعد أواسط عقده الرابع ، إلا أن ما أنجزه فى حقل الأدب والصحافة يعد شيئاً ذا بال ، فقد كتب قصصاً ومسرحيات تتسم بالأصالة والتميز وتشكل تجاوباً مع الحياة المعاصرة ، وإن يكن تجاوباً يتسم بالقلق ويثير الاضطراب . وقد كان له فضل توسيع مجال المقال القصير وتأكيده ما له من قوة ، كما بدا هو نفسه فى صورة من له نظرية سياسية يلفت بها النظر ويسترعى الانتباه . وبغض النظر عن هذه الأمور ، فقد كانت حياة كامى نفسها ذات تأثير كبير كما كانت مثلاً يحتذى ، ومن الطبيعى أن نفترض امتداد بساط النشاط الأدبى ، والتطور الذاتى أمام كامى ،

وهذا يعنى أن تقييم تأليفه في هذا الوقت يعد تقييماً مؤقتاً أكثر مما يعد نقداً أدبياً بأى حال من الأحوال . ومن المؤكد أن بعض الأحكام التى أطلقناها الآن لابد وأن ينالها التعديل أثناء تقييم أعماله مستقبلاً ، إلا أن الكاتب الذى يتأمل عن وعى وإدراك مشكلات عصره ، يقتضى منا تقييماً مباشراً حتى ولو كان تقييماً مؤقتاً^(١) . وحيث إن كامي له آراء ، عبر عنها وقصد بها معاصريه على وجه الخصوص ، كما قصد بها ما يكتنفهم من مشكلات ، فمن المستحب الآن القيام بمحاولة إلقاء الضوء على هذه الآراء وتناولها بالدرس والمناقشة . وحقيقة أن الموضوعية فى النقد قد لا تتوافر بدرجة كبيرة إلا إذا اكتملت تأليف الأديب أو قدم بها العهد نسبياً ، وأصبح بينها وبين الناقد مسافة زمنية ، لكن التوقف عن تقييم مؤلفات كامي إلى أن تصبح كتابات أثرية ، معناه عدم الالتزام بآرائه ، ولا بالهدف الذى كان يرمى إليه باعتباره شاهداً على هذا العصر . وإن مؤلفاته لتخاطب نفوس معاصريه مخاطبة ذات أثر كبير ، ومن المعقول أن يتخذ معاصروه موقفاً تجاه هذه المؤلفات .. هنا والآن .. لأنها المؤلفات التى شكلت انطباعاتهم فى إحساس بالغ بما لها من دلالة مباشرة .

(١) صدر هذا الكتاب كما سبق أن قلنا فى حياة البيركامى ، ومن هنا كان تحفظ المؤلف ، أما وإن الحياة لم تدم طويلاً بكامى ، اذ لقي مصرعه فى حادث السيارة الأليم فى الرابع من يناير عام ١٩٦٠ ، أى بعد صدور الكتاب بما لا يزيد على نصف عام (صدر الكتاب فى يونيو عام ١٩٥٩) وهى فترة قضاه كامي فيها بشبه العزلة والصمت ، اذ لم يضاف إلى أعماله عملاً كاملاً فيما عدا الصفحات الأولى من رواية لم تتم سهاها (الإنسان الأول) فان تحفظ المؤلف يصح شيئاً ليس له ما يبرره (الترجم) .

الجزء الأول

التمرد كموقف من الحياة

البحث عن السعادة

كل مفكر لديه إيمان راسخ بأن ثمة فردوساً مفقوداً
جان جرنبيه

ما أكثر أفكار كامى التى نقف فيها على طابع واضح مميز ، هو طابع الأصل الذى يرجع الى اقليم البحر المتوسط ، فهو يعبر فى كثير من تأليفه - شأنه فى ذلك شأن جرنبيه ومونترلان اللذين تركا شيئاً من التأثير على بعض نواحي تفكيره ، يعبر عن موقف من الحياة يرتبط فى الدهن ببلاد مثل شمال افريقيا واليونان وإيطاليا ، وهى البلاد التى كانت تتمتع بحضارة مزدهرة فيما قبل العصر المسيحى ، ونحن نجد أن بلاداً مثل شمال افريقيا بوجه خاص لم تنل حظاً وفيراً من النقد اللاذع الذى وجه فى العصور الوسطى الى اللذات الحسية أو الاهتمام بالشهوات على وجه العموم . وقد استمرت هذه الاتجاهات فى بلاد شمال افريقيا بشكل واضح ، ونرى كامى فى مؤلفاته الأولى يؤكد تأكيداً خاصاً على قيمة الترعات الحسية الفطرية ، حتى لقد وصف نفسه فى حديث أدلى به منذ سنوات أنه مدرك للمسئولية التى تقع على عاتقه . بصفة خاصة لأنه نشأ ابان العصر المسيحى فى بلاد لا تزال تحتفظ بآثار الوثنية قوية ظاهرة ، كما قال إن ظروف نشأته جعلته أقرب الى قيم العالم القديم منه الى القيم

المسيحية^(١) . ولقد كان لهذا الجانب من نشأته الأولى قدر من الأهمية ، كما كان لأسفاره الى البلاد الأجنبية وإقامته المتصلة في فرنسا منذ عام ١٩٤٢ فضل زيادة وعيه بالثنائية المؤلفة من الوثنية والمسيحية أو من الشمال والجنوب . ومن الطريف أن نقف على التفرقة نفسها في ألفاظ مماثلة عبر عنها مؤلف أوروبى وهو ينظر إليها من الجانب الآخر :

... في مدينة الجزائر ، بعد أن تكون اقد عبرت جبال أطلس بكثير وضربت في الصحراء ، يدرك المسافر أنه قد ترك أوروبا .. بعيداً .. بعيداً ، وليس معنى هذا أنه ترك مجرد الكيان الجغرافى فحسب ، بل معناه أنه ترك صرح المسيحية كله ، ترك الكيان الاجتماعى والأخلاقي والفكرى والعرف والنظام القانونى ... ترك حضارات ترجع إلى قرون . ثم إذا بالمسافر يظأ عالمًا جديدًا كل الجدة ، بعيدًا كل البعد ... لم يعرفه من قبل إلا لما .. عالم لا يشعر بأن لشخصه الذى بين اعطافه دلالة أو موضعًا في جنباته .. وإذا بالمرء يخامرهم إحساس بالفراغ ، أو بالانطلاق إن صحت هذه الكلمة ، الانطلاق نحو الخلق والابداع .. في الفكر ، وفي الدين ، وفي القانون ، وفي المعايير الأخلاقية التى يسير على سهجها الإنسان^(٢) .

وقد جاءت هذه العبارات في بعض تعليقات البروفسور ييسون حول التزعة الوثنية الجديدة عند جيد ، وهى التزعة التى تتسم بالحجاسة وإن كانت نزعة تركيبيية بعض الشيء ، كما تلقى هذه العبارات قدرًا من الضوء على التزعة الوثنية الجديدة عند كامى ، وهى نزعة تلقائية وإن كانت لا تزال هى الأخرى نزعة تركيبيية بعض الشيء .

ويحمل كامى شعورًا قويًا دافعًا نحو بلاد شمال افريقيا ، يليها في ذلك بلاد اليونان ، واليونان بطبيعة الحال هى البلاد التى نجد فيها فضائل الأصل الذى يرجع

(١) انظر حديث كامى مع ج . دى أوماريد G. d'Aubarede المشهور في «الوفيل ليرير» في العدد الصادر بتاريخ ١٠ مايو ١٩٥١ .

(٢) ل . أ . نيسون : اندريه جيد (١٨٦٩ - ١٩٥١) محاصرة في ذكراه ، بلفاست ، بويد (جامعة الملكة) ١٩٥١ ص ١٢ .

الى اقليم البحر المتوسط ، والتي تحوز جل إعجاب كامى ، هذه الفضائل التى كثيراً ما كانت تجد عند كامى ولا تزال نجد حتى الآن أقوى وأكمل تعبير عنها . وقد كتب كامى مقالا عن بلاد اليونان بعنوان « هجرة هيلين » L'Exil d'Helene عام ١٩٤٨ ضممه فيما بعد الى مجموعة « الصيف » عقد فيه موازنة بين الحضارة الرعوية التى تميزت بها بلاد اليونان وبين الاضطراب المدنى القبيح الذى تتسم به أوروبا الحديثة . كما نوه فيه بموقف التشكك والاعتدال الذى اتسم به الفكر الاغريقى القديم - وفقاً لمفهومه - وذلك فى مقابل ما يسميه بالنزوع نحو المطلق فى الفكر الحديث . وليست هذه الصورة الخاصة من الحنين التاريخى فى حد ذاتها بالأمر الجديد ، فقد سبق لغير كامى أن عبر عنها فى ألفاظ مماثلة ، وعلى أية حال فإن حالة كامى فى هذا الصدد ليست مألوفة كما قد نعتقد ، فهو يثير هذه النقاط من زاوية جديدة لم يسبق لغيره أن تعرض لها كثيراً ، وهى زاوية ابن اقليم البحر المتوسط الذى يتحدث عن اقليمه حديث العلم ببواطن الأمور . ونراه علاوة على ذلك يؤكد ان أبرز سمات تراثه الذى يعود الى اقليم البحر المتوسط ، والذى يتصل أساساً بطرق التفكير ووسائله ، كما يتصل بطريقة غير مباشرة بمناهج النظام الاجتماعى ، يمكنها أن تصبح ذات قيمة وتأثير فى العالم الحديث ، وينتهى به الأمر الى تحييد ما يجوز لنا تسميته بالطريقة اليونانية فى الحياة ، أكثر مما يحيد التراث المسيحى الذى جاء بعد اليونان ، وهو التراث الذى يعد أسمى أمل تتطلع إليه أوروبا فى يومها هذا . وستعرض لهذه المسألة بالدراسة فيما بعد ، مكتفين الآن بالوقوف على التعبير عن هذه الآراء كما صدرت فى كتبه الأولى .

تفصح أولى مقالات كامى عن سمتين بارزتين : نزعة الحادية فطرية ، وتأکید دائم على معاشة المرء لبيئته معاشة مادية ، ويناقش كامى فى هذه المرحلة بصفة أساسية كلا الطرفين .. الاحباط الفكرى من ناحية واللذة الحسية من ناحية أخرى . ولا يزال دؤبا على ذكر علاقة التضاد بين « جزعه من الموت » وبين « غيظه على الحياة » ملتصقا للتوفيق بين التجربتين طريقا وسطا بين المواقف المتطرفة فى كل من التفكير والسلوك . وقد كان اليونان على وعى تام بهذه الثنائية الصارخة فى الحياة ، كما كانوا يعملون على ايجاد طرائق من التفكير تعمل على التقليل من التقابل التراجيدى بين الضدين . وهكذا نرى كامى لا يلجأ لغير اليونان يلتمس عندهم التأكيد على

حقيقة المشكلة بقدر ما يلتبس أفضل حل ممكن لها . ويصرح كامى فى المقابلة التى أشرنا إليها من قبل بقوله : « ان بلاد اليونان تجمع بين الظل والنور ، ونحن أبناء الجنوب نعلم علم اليقين أن للشمس جانبها المظلم » . ويستطرد قائلاً ان الفلسفة اليونانية كثيراً ما كانت تعرف نفسها بالاشارة إلى الحدود المتعارضة ، وبالتالى تتيح للوعى الواضح بالأطراف المتناقضة مثلاً من الاعتدال من شأنه أن ينطوى على كلا الطرفين ، بل ويستطيع أن يقلل من الصراع القائم بينها ، ذلك ان لم يقض على هذا الصراع بالفعل . ويرجع الفضل الى هذه النظرة اليونانية التى ميزت تجاربه الأولى فى شمال افريقيا ، فى ادخال عنصر التلوين المستمر على المقالات الأولى التى كتبها كامى ، وذلك فى بحثه عن موقف وسط بين الرغبة فى الحياة والفرع من الموت ، بين انتشاء الحس وصرامة العقل ، بين التزعة الفنائية ونزعة التشكك . ولقد تمخض عن المزج بين الانتشاء واليأس فى آخر الأمر ، أن أتيح لكامى الحصول على أساس للتمرد ، ولو أنه أفضى به فى بادئ الأمر الى موقف وقى من الاذعان والانعزال الرواقى . أما الحكمة التى تمخضت عن مقالاته الأولى فليست أكثر من مبدأ الانعزال والاستقلال الذى يتسم بالكبرياء ، وبشئ من الاحساس بالمرارة . وهذا الكبرياء الذى يتسم بالمرارة ان هو إلا وليد ما يعد فى جوهره بحثاً كليلاً عن السعادة . وهو يعيد علينا الاكتشاف الأول الذى يقول ان الحصول على السعادة ليس بالأمر الهين بالنسبة لمط معين من العقل البصير . وجدير بالذكر على أية حال أن التعلل عن نشدان السعادة ليس أمراً يسيراً ، كما أن الاعتقاد فى امكان الحصول على السعادة فى نهاية المطاف ليس بالأمر الذى يستبعد استبعاداً تاماً . ولقد أعطى كثير من قراء كامى قدراً كبيراً من الأهمية لما اتسمت به نزعته التشاؤمية من حدة وعنف ، ومن أبرز سمات هذه النزعة أنها ارتكزت فى تبلورها على خلفية من الاشراق الذى يتسم به اقليم البحر المتوسط ، وهى مصادفة جعلت كامى يختلف فى ناحية من النواحي اختلافاً كبيراً مع تشاؤمية سارتر التى تستمد أصولها من خلفية ألمانية . وفى رأى أن كامى قد أولى الاستجابة الشخصية للسعادة أهمية كبرى ، فجعلها محوراً لما يتناوله من موضوعات ، وقد قال فى نفس اللقاء الذى تم فى عام ١٩٥١ : « عندما أحاول اكتشاف أهم ما يقع فى نفسى ويتأصل فى ذاتى ، فلا أجد إلا اشتياًقاً للسعادة ، كما أجد فى صميم مؤلفاتى اشراقاً لا ينطوى » .

. أما عن ثنائية اقليم البحر المتوسط التي تكمن في أفكار كامى وفلسفته ، فهي تفاجئ المرء فور وقوفه على أولى مؤلفاته « الظهر والوجه » ، إذ أن عنوان الكتاب نفسه يوحي بالاشارة إلى الجانب السليم والجانب غير السليم في أى مادة من المواد ، كما أن هذه الصورة تؤكد الصلة الوثيقة بين هاتين الناحيتين من التجربة التي عاشها كامى ، فتراه يعرض الثنائية في هذا الكتاب بحيث يؤكد الفيض الغزير من الشمس والبحر ، عقم الانسان وفقره ؛ كما أن الاستغراق الممتع في ملذات الحس يجعل الموت يبدو أكثر إحياء بالعرب والمأساة ؛ وكذلك انتعاش الرغبة والحنان من شأنه اإمالة اللثام عن حقيقة العزلة الانسانية ؛ وأخيراً الاستمتاع الكامل بكل ما هو حسي ومباشر يقابله التبجيل أو احترام الدين الذى لا يسمن ولا يغنى من جوع . وفي كل لحظة نجد أن السعادة والشقاء يؤكد كل منهما الآخر ، ويرجع السبب في عنف موقف كامى من كل منهما ، الى التناقض الكامن في وجودهما معاً متلازمين ، أما اليوم فما هو كامى يعنى كل الوعى ما في عرضه لهذه التجارب من ثغرات فنية ، ولو أنه لا يزال يرى أنها تنطوى في جوهرها على مجمل ما توصل إليه من نتائج حول التجربة الانسانية ^(١) . ولا شك أن هذه النظرة على جانب كبير من الصواب ، لكننا إذا ما أعدنا قراءة كتاب « الظهر والوجه » لا سيما في ضوء ما كتبه كامى بعد ذلك ، لتحقق لنا أن مضمون هذا الكتاب غير متبلور كما أنه يتسم بالغموض والابهام . وثمة دلائل بيّنة على أن الكتاب صادر عن ذات فردية قوية ، ومع ذلك فالكتاب ذاته لا يزال في جوهره عرضاً للآراء يفتقر الى النضوج والاكتمال .. فهو يصف في شيء من الأصاله الرغبة الفطرية لدى أحد الشبان في أن يحصل على اللذة دون أن يعطى هذه الرغبة مضموناً واضحاً ؛ كما أن تأكيد حقيقة الفقر والعزلة والموت لا يعدو أن يكون نتيجة ثانوية للبحث عن السعادة ، ذلك البحث الذى لاقى بشكل واضح الكثير من التهديد والاحباط . هذا ولا يربط بين جانبي التوكيد المتناقضين إلا رباط واه من الكبرياء الذى يقر بحقيقة الثنائية دون أن يستوعب أياً من طرفيها استيعاباً تاماً .

(١) انظر مقدمة كامى للطبعة التي ظهرت عام ١٩٥٨ . ولم يعد كامى إلى نشر هذا الكتاب فيما بين عامي ١٩٣٧ ، ١٩٥٨ لعدم رضائه عن المقالات من الناحية الأدبية .

ولا يحتوى كتاب «الظهر والوجه» على أكثر من ستين صفحة من النثر وخمسة فصول ، جمعت بين الترجمة الذاتية وبين التأملات العامة . ويتأرجح كل فصل من هذه الفصول الخمسة بين صورة المقال وصورة القصة القصيرة ، فالفصل الأول وعنوانه «السخرية» L;Ironie يعد دراسة للتناقض القائم بين الشباب والكهولة ، كما أنه يجسد هذا التناقض في بعض الملاحظات المتعاقبة حول الدين ، والعزلة الانسانية ، وحقيقة الموت . أما الجو العام والشخصيات التي يصفها كامى ، فهي على ما يبدو مستمدة من أهل بيته ولو أنه لا يذكر ذلك صراحة ، فنجد امرأة عجوزاً تفزع من اقتراب الموت ، هذه المرأة هي في الأعم الأغلب نموذج من جدته لأمه . وثمة رجل عجوز - يشبه خاله - وقد اختلط عليه الأمر بعد أن خيب الشباب ظنه وأحبط آماله . كما نجد أحد الشبان يؤثر هو ورفاقه قضاء الأمسية في دار السينا على البقاء في صحبة الكهول . أما المرأة العجوز فتتعلق بأهداب الدين بدافع من الخوف لا بدافع من الحب . ويعيد كامى صياغة عبارة من عبارات باسكال وقد أضنى عليها مسحة ساهرة ، فيصف المرأة على أنها قد تورطت فيما يسميه : «تعاسة الانسان لاعتقاده في الله» فالدين بالنسبة إليها ليس إلا الملاذ الأخير، والتدين ما هو الا محاولة يائسة أو أخيرة للتخفيف من حقيقة الموت المريرة ، فقيمة الدين تقاس بمقدار ما يظهر من أنها إذا ما أبلت من مرضها فلن تتورع عن النكوص عن عبادة مريم العذراء إلى مزاوله مختلف النشاطات والعلاقات الانسانية . وعندما يتوجه الشبان إلى دار السينا ولا يبقى معها إلا ابنتها ، يتأهب إحساس حاد بهول العزلة التي تعيش فيها ، ومصدر خوفها أن مواجهتها لله لا تبعث على غير القلق والخوف ، مما يدفعها الى التعلق بيد ابنتها في تهالك ويأس ، ويعقب كامى على ذلك بقوله : «فهل فعل الله شيئاً سوى حرمانها من مخالطة الناس وتركها وحيدة ، وهى التى لم تكن تريد مغادرة عالم البشر» .

أما الرجل العجوز فلا يفتأ يتحدث عن أيام شبابه ، وعن إخفاق شباب الجيل الحاضر في أن يستمتع بنفسه حق الاستمتاع . وهو يبدل قصارى جهده لجذب انتباه الشبان ، فيزركش أقاصيصه ليجعلها تبدو أكثر طرافة وأقدر على التأثير . وعلى الرغم من ذلك فهو يعرف طيلة هذا الوقت كما يعرف الشبان ، أنه رجل عجوز لا يرجى منه خير ، فضلاً عن أنه ثرثار يبعث على الضجر . ولا يمضى وقت طويل حتى

يضع الشبان أصابعهم في آذانهم ، فهم لا يجدون راحتهم من الروتين المهلك الذى يتسم ا به عملهم السقيم في أقاصيص رجل كهل ، وإنما يجدونها في لعب البلياردو والورق والتردد على دور السينما . ثم تموت المرأة العجوز ، ويصف كامي اخفاق الشاب في الاحساس احساساً صادقاً بالحزن والخسران ، مما يعيد الى الأذهان موقف مبرسو من أمه في رواية « الغريب » التى صدرت بعد ذلك بسنوات . وتستمر المفارقة بين الشباب والكهولة ، بين الحياة والموت ، بين اللذة والخوف طوال الفصل المكتوب عن « السخرية » ، وهذا التناقض بين مستويات العمر إن هو في حقيقة أمره الا السخرية التى تتسم بها حياة الفرد في نهاية المطاف . ويدلى كامي بتعقيب أخير يعترف فيه بهذه الحقيقة ، ثم يتحول عنها بعد ذلك :

« امرأة تركها وحيدة كى نذهب الى دور السينما ، رجل عجوز لم نعد نطيق الاستماع إلى كلامه ، موت لا يفتدى بشيء ولا يكفر عن شيء ، وعلى الجانب الآخر .. متاع الدنيا وزخرفها ، فإذا لو استسلم الانسان لهذا كله ؟ ان الأمر ينطوى على ثلاث مصائر متماثلة بمقدار ما هى متباينة ؛ فكل نفس ذائقة الموت ، ولكن الكل لا يموتون بطريقة واحدة ، ومع ذلك ، فلا تزال الشمس تبعث الدفء في عظامنا على الرغم من كل شيء » .

وتعبر هذه السطور عن الاستسلام الذى ينضج بالمرارة للشائبة المؤسسية التى اتخذها كامي موقفاً آنذاك ، وهو الاستسلام الذى تهرع فيه قسوة الشباب وفضائله إلى نجدة الشباب في تعرضه للمزالق والأخطار . ان الوحدة والكهولة والموت عند مكابدها في واقعها الانسانى المباشر ، تعتبر حافزاً للشباب في بحثه عن السعادة ، وفي الوقت نفسه تهديداً بانقضاء هذه السعادة ، فهذه الحقائق تؤكد ان طلب السعادة أمر ملح في الوقت الذى تؤكد فيه أن هذه السعادة عرض زائل .

ويلى ذلك الفصل الثانى « بين نعم ولا » Entre Oui et Non ويشير العنوان مرة أخرى إلى حقيقة الازدواج في الحياة الانسانية ، ويستفيض كامي في الكتابة عن موطنه بمدينة الجزائر ، ويستطرد في شيء من الاطناب في وصف الفقر والكتابة اللتين تعيش فيهما المدينة ، ويعقد موازنة صارخة بين الصمت المزعج الذى تعيش

فيه أمه الصماء ، وبين الصبيحات الساخطة التي تنطلق من جدته لأمه والتي تنزع إلى السيطرة . فوقف الابن من أمه التي يذكرنا صمتها بصمت أم روو في روايته « الطاعون » ، هذا الموقف ليس الا خليطاً مشوشاً من الحب ، والخوف ، والشفقة ، والواجب ، والاحساس بالهوة التي تفصله عنها . وطبيعة العلاقة التي تربط بينها تجعله يدرك ذاته ، ويعي شخصيته القائمة بنفسها بطريقة لم يكابدها من قبل . ويتواجد لديه إحساس عنيف بغيرية الناس ، فيمنحه ذلك إحساساً بالانعزال عن نفسه وعن العالم من حوله ثم يترنم كامى للمرة الثانية في هذا الفصل بنبرة استسلام ، إلا أن الاستسلام في هذه المرة أكثر اتساماً بالتأمل والتفكير ، وأقل نزوعاً إلى الغريزة والذاتية مما هو عليه في فصل « السخرية » ، لقد أصبح الاستسلام موقفاً موقوتاً يتخذه كامى حتى يكتسب من الحياة تجارب أكبر ، ويقف على أسرارها بشكل أكمل : « حيث إن اللحظة الراهنة أشبه بالمسافة القائمة بين النتي والاثبات ، فسأرجىء التعلق بأهداب الحياة أو اليأس منها للحظات أخرى ، غير اللحظة الحاضرة » .

أما الجزءان الثالث والرابع من هذه الفصول فقد كتبها كامى تحت عنوان « الفناء في الذات » La Mort dans L'ame و « حب الحياة » Amour de Vivre وهما ينطويان على بعض تأملات كامى في أسفاره إلى تشيكوسلوفاكيا وإيطاليا وجزر البليار^(١) ، ولقد اكتشف كامى أن أهم شيء بالنسبة إلى الأسفار هو ما تتميز به من قوة تدفعه لأن يسائل نفسه ويسائل العالم من حوله ، وهنا نجد أن كامى قد أضفى على الوعي بذاته المستقلة ، مما تعرض له بالمناقشة في الفصل « بين نعم ولا » ، قد أضفى عليه تأكيداً جديداً . ويرى كامى أن قيمة الأسفار تتبدى في قدرتها على إثارة الفرد باقصائه عن المكان المألوف الذي يشعر في جنباته بالارتياح ، فالأسفار من

(١) جزر البليار Balearic Islands ، أرخبيل يقع في غرب البحر المتوسط ، ويؤلف ولاية اسبانية عاصمتها بالما . يشغل سكانه بالزراعة وصيد الأسماك والإفادة من السياح الذين يؤمنونه لاعتدال مناخه وجمال مناظره الطبيعية ، جزره الرئيسية هي : ماحورقا ، وميورقا ، وإيفيرا . والمعروف عن هذا الأرخبيل ان الانسان الأول سكنه منذ عصر ما قبل التاريخ ، وان العرب استولوا عليه في القرن الثامن الميلادي . (المترجم) .

شأنها أن تتزع ولو بصفة مؤقتة تلك الأفئدة والمسوح التي نخنق وراءها ، فالسفر يتيح لنا ، أو هو قادر على أن يتيح لنا في بعض الظروف ، كشفًا جديدًا ومثيرًا لما يكتنفنا من عزلة جوهرية وما نستشعره من وحشة تجاه أنفسنا ، فهو يرفع ستار العادات ليكشف عن السمات الباهتة للقلق والاضطراب ، ذلك لأن مجابهة عالم غريب من شأنها أن تكشف للفرد عن نفس غريبة . ولقد كان كامى يحس إحساساً حاداً بالغربة في كل من بالما وبراغ على وجه الخصوص ، أما في براغ فلم يكن يدرى كيف ينتقل من مكان الى مكان لجهله بنظام المواصلات في المدينة ، وكان عجزه عن الحديث بلغة البلدة نفسها مما حجب عنه حقائق كثيرة ، صحيح أنه من الممكن التغلب على كل هذه الصعاب بالادراك السليم وبشيء من الفطنة ، وان لم يكن معنى هذا التغلب عليها تماماً ، لكن هناك فترة أولى من الاحساس بالغربة ، فئمة نفس غريبة ، تائهة في مجتمع غريب ، تكابد ما هو أشبه بقلق وهلع اللامتمنى أو الغريب الميثافيزيقي . وثمة إحساس شبيه بإحساس روكتان في رواية « الغنيان » لسارتر ينبثق في نفسية المسافر لشعوره « بعدم التوافق بينه وبين الأشياء ... » . ويجد كامى في تجربة السفر وجهاً من أوجه العبث أو اللامعقول ، وهو ما درسه دراسة مفصلة فيما بعد في كتابه « أسطورة سيزيف » .

وعندما يسافر كامى من تشيكوسلوفاكيا إلى إيطاليا ، يحس « ابن الجنوب » بالألفة وكأنه في بيته ، فهو يتجاوب بصورة أكبر وبشكل طبيعي مع أشعة الشمس والمناظر الطبيعية في إيطاليا . وعلى الرغم من وجوده في إيطاليا ، فان إحساساً بالقلق لا يزال يساوره ولو أن الدفء والجمال يكتنفان هذا الاحساس . فالطبيعة خلابة ، الا أن جمال الطبيعة يقتصر على الجانب المادى بشكل يدعو الى الحيرة ، وحتى السماء بصفتها الناصع تنطوى على لون يوحى باللامبالاة ، فاذا ما حديق ببصره في مناظر الطبيعة لم يجد أمامه ما يعده بالخلود ، وانما يجد - على العكس من ذلك - أن السمات الدائمة للمناظر الطبيعية ما هي الا تذكير بقصر الحياة الانسانية . ولو أن كامى في هذه المرة يتقبل بصدر رحب تلك الثنائية التي أصبح على وعى دائم بها . ان الجمال الصارخ الذى يتميز به الريف الايطالى يستثير في نفسه الارتباط العاطفى بحياة الحواس ، بحيث نجده يجعل من المستقبل الذى ينتظره في ذلك الوجود اللامادى الذى ينطوى عليه خلود الروح :

«أى مذاق حياة أعيشها فى عالم الروح إذا انتفت من هذا العالم عينان
أشاهد بهما مدينة فيستزا^(١) Vicenza أو يدان ألأمس بهما أعتاب هذه
المدينة ، أو جسد يشعرنى بعناق الليل عند الطريق من مونت بيريكو إلى
فيلا فالمارانا » .

فالأحساس بالفناء المادى الذى لا تكاد تحجبه هذه الكلمات يفسر ذلك
«الفناء فى الذات» الذى تشير إليه أولى هاتين الرحلتين فى الفصل المعنون : «الفناء
فى الذات» ومع ذلك فقد وصل سخاء المناظر الطبيعية فى ايطاليا إلى الحد الذى
يبعث فيه على العزاء والسلوى وفى الوقت نفسه يهدده تهديداً لا ريب فيه . فمن
الطبيعة المادية التى تتصف بالجمال ، ومن السماء الصافية الناصعة التى تتميز
باللامبالاة ، من هذين يستمد المسافر قوة تجعله يتقبل ما فى الطبيعة من بهاء دائم
وما فيها أيضاً من حقيقة تعرضه للفناء . ومع هذا فإن اكتساب المقدرة على معرفة ما
يمكن أن تمنحه الطبيعة لا يزال أمراً عسيراً ، بل إن مرور الوقت لم يعد يساعد الفرد
على تقبل ما فى الزمن من عنصر التدمير . أما الصراع الذى تنطوى عليها المسألة فهو
صراع عنيف ، وكذا ضرورة خوض هذا الصراع .. ضرورة مرة . وبالرغم من هذا
كله ، فإن الكشف عن طبيعة ايطاليا بالنسبة إلى كامى كان على قدر كبير من
الأهمية ، لأنه أكد الحاجة إلى الجمع بين البصيرة والشجاعة ، أما هذا النوع من
الشجاعة ، فليس يتضح فيما بعد أنه صفة لازمة للتمرد الذى زاوله كامى بنفسه كما زين
للاّخرين أمر مزاولته .

أما الرحلة الثانية التى عنوانها «حب الحياة» فتحتوى على بعض تأملات كامى
فى زيارته لجزر البليار ؛ وهنا يتأكد مرة أخرى التناقض التراجيدى الذى يتكون
شطره من المبالغة المرغوب فيها وقصر الحياة المادية الذى لا مفر منه . فالاستمتاع
الفطرى بالحياة فى بالما ، وكذا جمال الطبيعة فى أبيتزا وسان فرنسيسكو يشيران إلى وضع
الانسان فى الحياة كما لو كان مقدراً له أن يعيش لفترة قصيرة فى عالم لا يخضع لعنصر

(١) مدينة سياحية صغيرة ، تقع شمال شرق ايطاليا ، ولد بها اندريا بالاديو Andrea Palladio ، وتمتاز
بطرازها المعارى الرائع الذى كان له تأثيره فى طراز العمارة فى كل من إنجلترا والولايات المتحدة .
(الترجم) .

الزمان . وفي هذا الفصل نرى أن تجربة الهوة بين الفرد وبين العالم الطبيعي ، قد دفعت كامى لأن يربط بين شطرى الثنائية مرة أخرى في نوع من التوافق التراجيدي ، أى توقف شئ على شئ آخر ، « فلا معنى لحب الحياة إذا انتفى اليأس في هذه الحياة » وربما جاز لنا أن نعتبر هذه العبارة بمثابة تفسير كامى للحقيقة القائلة بأن التزعة التشاؤمية والاحساس بالمأساة دائماً ما يهيمنان على بحثه عن السعادة .

أما العنوان العام للكتاب « الظهر والوجه » فقد اتخذته كامى عنواناً للفصل الخامس والأخير ، فالشمس والسماء والنجوم والمناظر الطبيعية في جانب ، ثم الانسان في الجانب الآخر ، هذان الجانبان الظهر Envers والوجه Endroit يفسران على أنهما وجهها الوجود الشامل الذى يحتوى على كلا الوجهين . ويؤكد كامى مرة أخرى التعارض القائم بين ما هو خالد بما لا يدعو إلى الشك ، وما هو فان بما لا يحتاج إلى البرهان ، أما ما يبدو أنه وشيجة لا تنفصم فيربط بين ما هو زمنى وما لا يخضع للزمن ، بين الفرخ والموت ، بين الانسان واحساسه بالعبث . ولا يستنكر كامى مبدأ الاستسلام في الصفحات الأخيرة من الكتاب ، لكنه يعود إلى الاصرار على أهمية الاستمتاع بالنشوة العارضة للحواس التى تتيحها الحياة . فالحياة قصيرة كما يقول كامى ، وارتكاب الخطيئة معناه أن نصيغ الفرص المتاحة أمام الانسان لكي يستمتع بالحياة . ثم يستطرد معارضا الأخلاق المسيحية بنوع من الوعى فيقول إن المملكة التى يتمناها انما هى موجودة فوق ظهر الأرض . وتنتهى المقالة بما يعد في آخر الأمر نصحاً بالتزام موقف اليأس :

« إذا ما أصغت السمع إلى صوت السخرية الكامن في قلب الأشياء ، أفصح هذا الصوت عن نفسه رويداً رويداً ، وإذا بالسخرية تغمز لى بطرف عينيها البراقطين وتقول : وعش حياتك ... » وعلى الرغم من طول البحث ، فتلك هى خلاصة ما توصلت إليه من حكمة .

ولا شك أنه قد اتضح من هذا التلخيص لكتاب « الظهر والوجه » أن الكتاب لا ينطوى على قضية موحدة بشكل حقيقى ، ففى كل مقالة من المقالات الخمس نجد نزعات عاطفية وقد عبر عنها تعبيراً ينبض بالحياة ، إلا أنه التعبير الذى لا يكلف نفسه كثيراً في تبرير هذه النزعات تبريراً كافياً في ضوء تفكير جديد . كما أن

الكتاب يتسم بالكثير من الغموض والابهام ، وبالذات الطريقة التي يتبعها كامى فى الوصول الى نتائجها ؛ وكذلك فان هذه النتائج لا تكون فيما بينها وحدة متماسكة ، بل تتأرجح تأرجحاً شديداً بين الاعتزال الرواقى ، وبين القطب السالب والقطب الموجب لموقف المتمعن بالحياة . على أن هذه السمات التي اتصف بها الكتاب تجعل من اليسير أن نتصور السبب الذى من أجله نظر كامى إلى كتابه الأول على أنه عمل لا يبعث على الرضا من ناحية الشكل ، صحيح أن كتاب « الظهر والوجه » يتضمن الموضوعات الرئيسية التي تعرض لها كامى فى كتاباته التي جاءت بعد ذلك ، إلا أن عرض هذه الموضوعات فى تلك المرحلة كان عرضاً غير كامل فضلاً عن اتصافه بالتفكك ، ومع ذلك فانه لا يمكن لأى فرد أن يقرأ المقالات الأولى دون أن يتأثر بالنزعة الشعرية الطاغية التي لا زالت تعد ظاهرة بارزة ينفرد بها ما يكتبه من نثر .

أما الكتاب الثانى لكامى ، وهو عبارة عن أربع مقالات جمعت تحت عنوان « أعراس » Noces ، فقد نشر عام ١٩٣٩ بعد أن أتم كامى كتابته فعلا فى العام السابق على هذا التاريخ ، وبطبيعة الحال يعد كتاب « أعراس » صنواً لكتاب « الظهر والوجه » من ناحية الزمن ، كما أن الكتائين متماثلان تماثلاً كبيراً من ناحية الموضوع . ففي كتاب « أعراس » يجد كامى يتعرض لنفس مشكلات الوجود الانسانى القديمة والعديدة ، وكذا مشكلة فناء الانسان ، إلا أنه أفاض فى تناول هذه المشكلات أكثر مما فعل فى الكتاب الأول . فقد عرض هذه المشكلات بلغة الفكر الصارم ، وأسبغ عليها فى الوقت نفسه نزعة شعرية جادة ، فالسمو الغنائى نجده مصحوباً بوصف مفصل وتعداد دقيق للمناظر الطبيعية فى شمال افريقيا . وإذا ما استعرضنا المقالات الأربع ، وجدنا دليلاً على أن ثمة نزعة رمزية واعية تستخدم الشمس والرياح والمحر والصحراء من حيث هى رموز ، وكذا موضوعاً الفرح واليأس اللذان بدأهما فى كتابه « الظهر والوجه » نجدهما وقد أصبحا خاضعين لتفكير أكثر دقة وأشد احكاماً . وعلى الرغم من وجود هذين الموضوعين نفسيهما فى كتاب « أعراس » إلا أن التركيز أصبح منصباً على موضوع الانتشاء المادى والنزعة الحسية ، فنرى الشطر الإيجابى من ثنائية « الظهر والوجه » وقد أصبح منفرداً يسترعى الانتباه . وكذلك بعد مضي ثلاث سنوات سنجد فى « اسطورة سيزيف » أن التركيز انعكس بحيث يتجه نحو عبثية الوجود الانسانى ، ففي هذه المقالة اللاحقة وهى

المقالة الأكثر طولاً ، نجد أن الشطر السالب من الثنائية «الظهر والوجه» قد تطلب منه موقفاً خاصاً يسترعى الانتباه .

أما كتاب «أعراس» فهو كتاب صغير نسبياً يقع في حوالى ثمانين صفحة ، يبدأ باستهلال مقتطف من ستندال Stendhal ، هذا المقتطف قد يوحى ، وربما يخالف ذلك ما سبق أن قلناه ، بأن كامى يركز في هذا الكتاب على الجانب السلبي والتشاؤمي في كتاب «الظهر والوجه» ، اما المقتطف فهو من الفصل المسمى «الدوقة باليانو» في كتاب ستندال الذى عنوانه «أحداث ايطالية» وفيه يقول : «شئى الجلاد الكاردينال كارافا بجبل من حرير ، انقطع منه الجبل وكان عليه أن يحاول من جديد ، تطلع الكاردينال إلى الجلاد دون أن ينطق بكلمة واحدة» . صحيح أن كامى يستخدم هذا المقتطف كرمز قوى يشير به إلى وضع الانسان الفانى في عالم يناسبه العداء ويضم له الشر ، ولكن الصحيح أيضاً أن المقتطف يوحى في أول كتاب «أعراس» بأننا سنقف في هذا الكتاب على احساس كامى بمأساة الانسان وقد عبر عنها تعبيراً عنيفاً . وعلى أية حال ، لا ينبغي لنا أن ننسى رأيه السابق في أن اليأس المفرط من الحياة مرتبط بالحب المفرط للحياة وعلى ذلك ، فعلى الرغم من ابتداء كتاب «أعراس» بمقتطف يوحى بتأويل رمزى مغرق في التشاؤم ، وعلى الرغم من أن التزعة التشاؤمية تكمن وراء صفحات كثيرة من الكتاب ، فليس ثمة تناقض في الأمر ، داخل عالمى كامى .. العالم العقلى والعالم العاطفى ، حيث إن هذه المقالات تؤكد الفرح بالحياة ، حياة المادة . وهناك بطبيعة الحال بعض التحفظات في مواضع متفرقة ، كما أن كامى يؤكد أن مثل هذا الفرح لا يمكن الاستمتاع به إلا في غضون الزمن القصير الذى يعيشه كل فرد على حدة . وحتى بعد أن تحقق من هذه الواصفات في الكتاب ، فإن كتاب «أعراس» لا يزال يعد أنشودة اطراء واضحة للحياة المادية المباشرة . وكذلك يؤكد ، باستجابة المؤلف لما يسميه «تبرج الطبيعة الأكبر» ما يقول به من أن موضوع السعادة هو شغله الشاغل في الكتاب .

أما الانتشاء المادى في كتاب «أعراس» فيبدأ بالاشارة القوية البارزة بما للريف الجزائرى من هيمنة على الحواس ، فالشمس تغرق الطبيعة بأشعتها حتى تغدو مزيجاً

من الضوء والألوان ، وكذلك الهواء مثقل بعطر الزهور الفياض ، منها زهور بوجينفيللا ذات اللون الوردى أو الأورجواني ، وزهور «الباميا» الحمراء ، وكذا الزهور الزرقاء التي تشتمل على ألوان قزحية ، وزهور الشاي الداكنة اللون في مثل لون القشدة . أما البحر فزيج من اللون الفضي والأبيض ، بينما السماء زرقاء مشوبة بلون يشبه لون الكتان ، والريف تعبده سيارات طليت بلون أصفر شبيه بنبات شقيق النعناع ، وقد يتصادف أن يقع نظر الفرد في خلفية المناظر الطبيعية على عربة لوها أحمر قاني يقودها أحد القضاة في جولته ، وهكذا نرى فيض الانطباعات الحسية التي تركها في الهواء الرائق «خمرًا غزيرًا تجعل السماء تدور وتخطب» . وبعد هذا المكان مكانًا نموذجيًا للاستمتاع بحمام البحر أو حمام الشمس ، ويقول كامى إن شواطئ الجزائر ترجع صدى ضحكات الشباب ، الذي تعيد قوة أبدانه إلى الدهن صورة الشباب الرياضى في ديლოს Delos ، أما ظهر البحر فعليه قوارب حملت بربات وأرباب سمر الوجوه ، يحس المرء ازاءهم بنوع من الرابطة الأخوية . وهكذا يزداد انتباه الحواس وتفور الدماء في العروق ولا بد أن يوصم بضعف العقل من يتورع عن الاستمتاع بمثل هذه الأشياء . فالتعبارة كلفة لا معنى لها فوق شواطئ الجزائر ، وليس من العار أن يستمتع الإنسان بالسعادة . ويضيف كامى : «... إذا كان ثمة خطيئة نرتكبها في حق الحياة ، فمن المؤكد أن هذه الخطيئة ليست في يأسنا من الحياة بمقدار ما هي في التعلق بآمال في حياة أخرى تحجب الروعة الكبيرة التي تتسم بها حياة الحاضر .. هنا والآن» . فالخطيئة ، بمقدار ما تحمل الكلمة من معان ، لا يمكن أن ينظر إليها إلا على أنها تحول عن ثراء الحياة المادية ، لا على أنها عنق تلقائى كامل لهذه الحياة .. ويحس كامى أنه لا يستطيع على الإطلاق أن يتعاق مع الطبيعة المادية عناقاً كاملاً أو على الأقل عناقاً أقرب إلى الكمال . هذه الرغبة في الاتصال الوثيق أو الاتصال الدائم بالطبيعة المادية ، هي في الحقيقة الرغبة في إقامة «أعراس» مع الطبيعة ، وهو ما يشير إليه عنوان هذه المقالات . وإن هذه الرغبة لتزداد ظهوراً في المقالات التي تفيض بالغنائية الحسية ، حيث نجد كامى يتشهى بالاحساس الذى ينتابه لدى جعل الريح والشمس جزءاً متسقاً مع الاطار الذى يحوى الريف والذى يشع بالدفع والحرارة أمام ناظره ، وكذلك نجده وقد انتابه الاحساس بأن قلبه يدق دقات متناسقة مع حركات الشمس في نقطة السميت .

وعندما يقف إلى جوار الأطلال القديمة لمدينة « جميلة » Djemila فانه يغيب عن نفسه ولا يعي إلا الاتحاد^(١) في المشهد الذي يراه أمام عينيه : « ... أنا الريح ، وأنا الأعمدة أو القوس الذي تقابله الريح . أنا قطع الحجارة التي يتكون منها الرصيف والتي تشع بالحرارة ، وأنا هذه الجبال الباهتة التي تكتنف هذه المدينة الخراب » .

وقد توحى هذه السطور لأول وهلة بأنها تعبر عن موقف الانتشاء من تلك الأحادية التي يتزع فيها نحو وحدة الوجود ، وهو شيء أقرب الى تقديس الأرض ، واتحاد الذات مع الطبيعة ، وهو الموقف الذي يكون الجوهر الفئالي لرواية « قصة قلبي » التي ألفها « ريتشارد جيفريز » على سبيل المثال . والواقع أنه على الرغم من هذا كله ، فان نظرة كامى إلى المناظر الطبيعية في الجزائر ، هى في جوهرها نظرة تخلو من الانفعال الزائد أو النظرة الروحية برغم الأسلوب الغنائى الذى لا يفتأ يستعمله . وقد ترتب على الاغراق في الانتشاء مما هو واضح في السطور السابقة ، أن جعل كامى يوجد اتحاداً شكلياً بين الإنسان والطبيعة . وهو يؤكد في مواضع أخرى من كتاب « أعراس » التطابق بين الانسان والطبيعة الذى يجابه الفرد ولو مؤقتاً على أنه اتحاد مع الطبيعة ، ولو أنه عطفى في ذلك . وهذا التطابق يترك « غيرة » الطبيعة بلا أدنى تغيير ، وعلى الرغم من إمكان الاستمتاع بملذات الطبيعة الحسية ، إلا أنها لا تزال تعد غريبة ومادة صماء . وكذلك لا يقوم كامى بدور من يؤمن بمذهب وحدة الوجود^(٢) Pantheism فيجعل الجبال والحقول تتمتع بنصيب من حياة الروح ،

(١) الاتحاد Identification في الفلسفة والفلسفة الصوفية بوجه خاص هو فناء الذات عن نفسها وبقيائها في الحقيقة الكلية ، أو هو بعبارة أخرى فناء الوجود المعين من أجل بقائه في الوجود المطلق ، والاتحاد الذى يعنيه الكاتب هنا ليس هو الاتحاد الفلسفى الذى يعرفه العقل ، ولكنه اتحاد من قبيل الأحوال الصوفية التي تملك على السالك حسه وشعوره ، وتذهب به إلى حد بعيد من النشوة التي يأتي فيها بكلام يوهم ظاهره بمخالفة العقل والمنطق ويعرفه الصوفية باسم الشطيح . (المترجم) .

(٢) هو مذهب الاحادية أو وحدة الوجود الذى عرف قديماً عند الهنود وتأثر به فلاسفة اليونان ، ثم ظهر بعد ذلك في الفلسفة العربية حيث نادى به صوفية الإسلام من أمثال الحلاج وابن عربى ، وقد ظهر في الفلسفة الغربية الحديثة على نحوين ، أن يكون الله هو وحده الوجود الحق ، والعالم مجموع المظاهر التي تعلن عن ذات الله دون أن يكون لها وجود قائم بذاته ، وقد تزعم سبينوزا هذا الاتجاه ، أما الاتجاه الآخر الذى تزعمه ديدرو فهو ادعاء أن يكون العالم هو وحده الوجود الحق . (المترجم) .

ويظل هذا الرأي على سلامته ، بالرغم من أن كامى يسمح لنفسه بالانزلاق إلى لغة الاتحاد الشاعرة . أما مبعث ارتياحه فليس هو إسباغ صفة الروحية على المناظر الطبيعية ، وإنما هو شعور التطابق بين هذه الطبيعة وبين حالته النفسية . فبينما يسعى من يؤمن بوحدة الوجود إلى الهروب من نفسه عن طريق الاتحاد في طبيعة تنبض فيها روح الحياة ، لا يأل كامى جهداً في تأكيد الواقع المادى الصارم للطبيعة ، وتأكيد وجوده في هذه الطبيعة . ويقول كامى ان جبال بلاد الجزائر اللافح لا يلقي دروساً روحية ، فهو يقدم فيضاً غنياً ترع منه الخواص ، لكنه لا يقدم شيئاً لأولئك الذين يبحثون عن راحة العقل وغذاء الروح . فجبال بلاد الجزائر قابل للوصف وقابل للاستمتاع ، لكن هذه البلاد لا تماثل المناظر الطبيعية في أوروبا ، تلك التى تمتاز بحظ أكبر من الروحية يغوى الناس بالهروب من آدميتهم ، ومن بشرتهم ، بالسعى وبالغنور ولو صورياً ، على التحرر من ذواتهم فيما تقدمه لهم الطبيعة من عزاء وسلى . ان سماء بلاد شمال افريقيا النابضة بالحرارة لا تحمل رسالة من الرسالات ، ولا أملاً في الخلاص ، ويتحدث كامى عن سماء بلاد الجزائر فيقول :

« بين هذه السماء وبين الوجوه المتطلعة إليها ، لا معنى لوجود الأساطير ولا لوجود الأدب أو الأخلاق أو الدين ، ليس هناك معنى في الوجود إلا للصخور ، للأجساد ، للنجوم ، لتلك الحقائق التى يمكن للأيدى أن تلمسها » .

ويرى كامى بكل وضوح المضمون التراجيدى لهذا الانتشاء المادى الصارم الذى تنطوى عليه الطبيعة المادية ، فهو يعنى كل الوعى ، في غمرات الانتشاء الحسى ، تلك الثنائية الذاتية الدائمة التى كانت الموضوع الغالب الذى دار حوله كتاب « الظهر والوجه » ، وهو الموضوع الذى دفعه لأن يقول في كتاب « أعراس » ان ما من شأنه أن يسمو بالحياة هو الذى يؤكد عبث هذه الحياة . وكذلك وصف كامى حياة الحس في لغة غنائية شاعرة ، وكان يتهجج باكتمال تلك الحياة وبلوغها حدها الأقصى ، بل ان اكتمال تجربته وعنفها لينطوى على تحديد لهذه التجربة من ناحيتين : الناحية الأولى أنه لا يمكن للفرد أن يستمتع بالحياة التى وصفها كامى إلا استمتاعاً موقوتاً . فجبال الحياة لا يذوى طالما بقيت هذه الحياة ، لكن هذه الحياة

لا تبقى الى الأبد . وأولئك الذين يراهنون بكل شيء في سبيل متعة الجسد يعلمون أنهم الخاسرون خسراناً مبيناً عندما تتقدم بهم السن وتوافيهم المنية . ولهذا يجد كامى أن حقيقة الموت ماثلة في المناظر الطبيعية التي تشتدل عليها بلاد الجزائر ، وهى المناظر الغنية الخصبة التي تدعو إلى الاستمتاع بكل ملذات الحس . ويعبر كامى عن حيرته هذه في تلك العبارة الموجزة التي أشرنا إليها من قبل : « إن جزعى من الموت ينال من غيرتى. الشديدة على الحياة » .

أما الحقيقة الثانية فتتصل بالحقيقة الأولى وتنبثق من مسألة الغيرة الشديدة على الحياة . إذ أن جوهر اللذة الحسية يكمن في كونها لذة مباشرة ، ويكون ذلك معناها أن التضحية بكل شيء في سبيل متعة الجسد يعنى التضحية بكل شيء في سبيل الحاضر المائل ، أما مفهوم المائل The Immediate عند كامى ، فهو يعانى في هذا الصدد على أنه النقيض للمناظر الطبيعية الدائمة ، وللجبال الراسخة والسماء الخالدة التي ينبثق منها هذا المائل . وإذا كنا نبغى المتعة من الطبيعة ، فما ذلك إلا لأننا ننتمى الى فصيلة البشر لا الى فصيلة النبات ، والوعى بانسانيتنا يتضمن الوعى بأننا بشر فان ... وعلى النقيض من ذلك ، نجد الطبيعة ، فالطبيعة غير فانية بل دائمة الوجود . فالصيف في بلاد الجزائر يلى الصيف في موكب لا ينتهى ، وكذا البحر والشاطئ في عشق دائم ، والرياح لازالت تشكل الجبال كسالف عهدها . ويجد كامى متعة طبيعية في الشمس والبحر .. في الجبال والرياح ، لكن هذه الأشياء التي يسجد فيها متعته ستبقى بعد أن يموت ، وستبقى بعد أن تذهب قدرته على معاشتها ، مثلما بقت بعد أن ذهبت قدرة غيره من البشر الفانى عبر القرون الطوال . يقول كامى : « اننى أعلم علم اليقين أن هذه السماء ستبقى بعد أن أفنى وأموت » . ويرى كامى أن هذا الفناء الذى تتصف به بشريته ينال من جبال السعادة كل مثال .

والواقع أن الاعتراف بفناء بنى البشر ، وما يؤكد ذلك من خلود الأرض والسماء ، يعد موضوعاً مألوفاً ، ولا يتردد أحد في ربط هذا الموضوع بمشاعر الاشفاق على الذات ، وبالتعبير عن الكبرياء الأسيف ، وبالسعى وراء نوع من الخلاص الروحى الذى يجد فيه العزاء . وفى تقديرى أن كامى يعمل مع هذا على كتابة موضوعه بلغة جديدة ، ولا يقتصر على إضفاء خاصية العناد التي يتصف بها

الشباب ، بل يذهب الى ما وراء ذلك من رفض المواقف التقليدية ، بالألا يجعل الاستسلام الحتمى لمصيره يفقده شيئاً من السمات التى تبعث على القلق وتنطوى تحت هذا المصير . ومعنى هذا أن الاستسلام عند كامى لا يتضمن أية خطة واعية أو غير واعية يتيسر عن طريقها التقليل من حيرة الإنسان وتخبطه فى الاختيار . ونجد كامى يصبر بالنسبة لما يرى أنه بصيرة الذهن وفضيلته ، على وجود صراع مستحكم بين التعلق بأهداب الحياة وبين حقيقة وجود الموت ، بين الزمان والمكان اللذين يعرفهما وبين ما هوأت فى الحياة الأخرى التى لا يعلم عنها شيئاً . وهو ينظر إلى الحياة الزمانية الفائية باعتبارها الواقع الأوحده ، والسعادة الفريدة التى يتيقن منها كل اليقين . وفى اعتباره أن مثل هذا الموقف هو عين الاختلاص للوضع الانسانى الذى يعيش فيه ، كما أنه ينظر الى أى نوع من أنواع العزاء باعتباره على أحسن الأحوال مجرد افتراض غير قابل للتحقيق . وفى هذا العالم الذى تجرى فيه دماء الشباب ، عالم اليقين الحسى والشك الروحى ، لا يقوم اليقين إلا على أساس من الرؤية : « أنا أرى تساوى أنا وأومن » Je vois equivaut a je crois ويعلن كامى :

« إذا كنت أرفض رفضاً باتاً وعود العالم الآخر ، فالسبب فى ذلك أننى لا أرغب فى التخلّى عن خصوبة اللحظة الماثلة وما فيها من ثراء . كما أننى لا أؤثر الاعتقاد بأن الموت يؤدى إلى حياة أخرى . فالموت بالنسبة لى باب موصد ... وكل ما يوحى الى به هو أنه محاولة لرفع عبء الحياة عن كاهل الانسان » .

ويذكر كامى بصفة خاصة فى هذا المجال أمراً كان واضحاً فى كل حالة ، فقراره الذى اتخذه بالتضحية بكل شىء فى سبيل الحياة المادية الماثلة كان نتيجة لاختيار تعسفى ، أما كون هذا الاختيار أكثر تلاؤماً بالنسبة لمواطن افريقيا الشمالية ، فلا يقلل فى جوهره من كونه اختياراً تعسفياً . ولما كان كامى قد واجه موقفاً محيراً يشابه الموقف الذى حدد بسكال معالمه الرئيسية ، نجده يراهن من أجل الجانب الآخر المناقض . فرفضه النظر فى امكان قيام حياة أخرى ، ليس إلا مظهرأ من مظاهر رفضه العام للمطلقات والتجريدات ، الأمر الذى تعلمه من المناظر الطبيعية فى بلاد الجزائر . فهو يتقبل ما هو مائل أمام حواسه وينظر لما عدا ذلك على أنه شىء

زائد . فالعالم الطبيعي جميل وخلاب ، وفيما وراء هذا العالم لاثمة منفذ أو خلاص . وهكذا نجد أن مثل هذا الإنكار الصريح الصارم ، ينطوى على واقع غريب عندما يصدر عن كاتب له مثل ما لكامى من المكانة والشهرة . ونجد كامى فى كتابه «أعراس» يعبر عما يجوز لنا أن نطلق عليه مذهب الإلحاد الساذج Naive Atheism طالما أنه يشغل فى دنيا الفكر الدينى مكاناً مشابهاً لما يشغله مذهب الواقعية الساذجة Naive Realism فى نظرية المعرفة ^(١) . وهو يمتاز بالسهولة إذا ما قورن بالمذهب الإلحادى عند كل من مالرو وسارتر ، وكذلك فإن هذا المذهب يؤكد مرة أخرى مدى تأثير أصل كامى الذى يرجع الى اقليم البحر المتوسط . صحيح أن كامى حاول منذ ذلك الوقت تأكيد موقفه بدراسة مشكلة الشر أو مثالب الكنيسة ونقائص المسيحيين ، إلا أن المذهب الإلحادى الذى يقدمه هنا يعد فى أصله غير قائم على أساس من التأمل . وكامى يعبر عن نظرة ، سواء كان هذا التعبير عن وعى أو عن غير وعى ، أقول يعبر عن نظرة أولئك الذين يعدهم قوماً من البدائين البسطاء . ويرى كامى أنه بالنسبة لسكان شمال افريقيا ليس هناك معنى معين أو دلالة مطلقة لكلمات مثل : الخطيئة ، الفضيلة ، اللدم . ولو أن هؤلاء السكان يمارسون فى حياتهم اليومية نوعاً من القوانين الأخلاقية يسميه كامى : القانون الآلى للشارع فهم غالباً ما يستمتعون بملذاتهم الحسية وسط جموع الناس وفى الأماكن العامة ، وتقوم أخلاقياتهم على المبادئ الأولية للمعايشة الجماعية : وجوب احترام المرأة الحامل . ومراعاة ذلك فى معاملتها ، ألا تسرق ابنة جارك أو تعتدى عليها ... الخ . وإلى جانب هذه الأخلاقيات البدائية التى تدعمها نواميس أخلاقية أكثر مما تستند الى نواميس دينية يقول كامى : « هؤلاء الناس إذا ما انغمسوا انغماساً كاملاً فى حياتهم الآتية ، يعيشون بلا أساطير ، وبلا أمل فى الخلاص » . ومن هؤلاء « البربر » كما

(١) الواقعية مذهب فلسفى يرى أن وجود الأشياء الخارجية لا يتوقف على إدراك العقل لها ، فهى موجودة فعلاً سواء وجد من يدركها أم لم يوجد . أما الواقعية الساذجة فهى تلك التى تقرر بدون فحص أو نقد موضوعية عالم الأشياء الحسية وعالم الدوات العارفة والادراك المباشر للمحسوسات . وللكلمة معنى خاص فى فلسفة العصور الوسطى حين نشأت مشكلة المعانى الكلية ، فقال الواقعيون أنها موجودة قبل وجود الأفراد وتستظل موجودة حتى لو انمحق وجود الأفراد ، ويقابل الواقعية بهذا المعنى مذهب الاسمين الذين يقولون ان الكلمة الكلية مجرد اسم يطلق على أفراد النوع . (الترجم) .

يسميهام كامى ، الذين يجدون ملذاتهم فوق شواطئ افريقيا الشمالية ، نتوقع الكثير من المستقبل ، فوقفهم من الحياة موقف مباشر سليم ، ويستطيع هذا الموقف ، على الرغم من كونه موقفاً غير واعد ، أن يخلق حضارة تلتى فيها كرامة الانسان قدراً كبيراً من التعبير عن وجودها .

ولدينا فى هذا المجال شئ اقرب إلى أسطورة الرجل المتبربر السعيد التى ينغمس فيها بعض ذوى العقول المحنكة فى بعض الأوقات . ومن الواضح أن هؤلاء الناس الذين لا حاجة بهم إلى أسطورة من الأساطير ، يمدون كامى عن طريق نفس الدليل بالأسطورة أو الرمز . وعلى الرغم من أن كامى ولد فى نفس الجو الوثنى ، إلا أنه يختلف اختلافاً جوهرياً عن أولئك الناس ، بفضل التعليم الذى تلقاه ، والأسفار التى قام بها ، وكذلك بفضل قراءاته . ومقدار ما يعجب هؤلاء الناس ويتفهم موقفهم ويشاركهم فى بعض نواحي الحياة ، بمقدار ما هو مستقل عنهم بفضل طبيعة عقله المفكر . فما يعد موقفاً غريباً بالنسبة لهؤلاء الناس ، لا يعد كذلك بالنسبة لكامى ، لا بنفس الطريقة ولا بنفس الدرجة . أما الوعى الذى دفعه لأن يتحدث عن هؤلاء الناس باعتبارهم « الشعب الطفل » و « المتبربرين » فما هو إلا وعيه باختلافه عنهم ، وهو قائم بنفسه منعزلاً عن العالم الذى يعيشون فيه حيث أنه يحقق - وهم لا يحققون - افتقارهم إلى الحاجة إلى الأساطير . وفى داخل نطاق لغة عالمهم ، عالم الانتشاء الحسى الذى ينعدم فيه كل تفكير ، يرفض كامى ما ورد فى كتاب جيد Gide ، « الطعام الأرضى »^(١) من تأمل أو تفكير . لكن هذا الرفض بعينه إنما هو نتيجة لتأمل كامى وتفكيره فى مستوى مخالف ، وهو التفكير الذى يعد بالنسبة إليه أمراً محتوماً مثلما يعد أمراً غريباً - كما يظهر هو نفسه - بالنسبة للناس الذين ينال موقفهم من الحياة إعجاب كامى وإطرائه . ومن الواجب أن نضيف ، مع كل هذا ، أنه على الرغم من قبول كامى لكل هذه المسائل ، فلا يزال يرى أن به شيئاً متماثلاً تماثلاً وثيقاً مع هذا « الشعب الطفل » . والواقع أن كامى قد صرح فى خطاب أخير له ، أن هذا هو السبب فى أن « المتحذلقين » فى باريس كانوا متحفظين فى قبولهم بينهم ، كما أنه من جانبه لم يكن قادراً على أن يدين بالولاء لعالم الأدب أو المجتمع فى باريس .

(١) انظر تعقيب كامى على جيد فى كتابه « أعراس » ص ٤٧ ، ٤٨ .

هذه العبارة الواعية للفرد العادى الذى يؤمن بالحواس توحى الآن أن مذهب الإلحاد الساذج عند كامى ليس بالدرجة التلقائية التى ظهر بها أول الأمر ، بل ان وصف إنكاره بأنه انكار غريزى يبعده الى حد ما عن مجال التلقائية . فان ما قدمه فى ثمانين صفحة على أنه موقف خال من التعقيد ، انما يفترض وجود قدر كبير من التفكير ، وعامل كبير من الاختيار أكثر مما صرح كامى نفسه بذلك . ومن الممكن الرد فى هذه الحالة بأن موقف كامى لا يزال موقفاً تلقائياً بمعنى أنه يخفق فعلاً فى رؤية ما يراه المسيحى ، كما يخفق فى اقامة أى نوع من الصلة مع الوعى المسيحى . وفى رأى أن هذا رأى له ما يبرره الى حد كبير ، ولو على الأقل بالنسبة للمرحلة الأولى من تطور كامى والتى تظهر فى كتاب «أعراس» . لكن الذى لا شك فيه أن كامى أقام صلة بينه وبين الدين المسيحى ، مهما كان من أمر ممارسة هذه الصلة بصورة لا تبث على الارتياح مع غيره ممن قابلهم من الناس ، وذلك منذ زمن بعيد . ولذا يجب أن يظل موقفه رفضاً للتسامى ، وبذلك يكون متميزاً عن عدم الوعى بفكرة التسامى ذاتها ، التى يبدو أنه يعزوها الى شباب الجزائر الذى نشأ فى بيئة تطغى عليها الوثنية . أما نوع المذهب الإلحادى الذى يفصح عنه كامى ، فلا يزال بسيطاً وخالياً من أى تعقيد إذا قورن بغيره من المذاهب . فهو يستمد قوته الرئيسية من حب الحياة والجنز من الموت . لكن هذه الإلحادية تنطوى على عنصر متعسف ، فالواقع أن ما قدمه كامى فى كتاب «أعراس» يعد صياغة أولية لترعة «الإنكار الحادة» Passionate Disbelief التى قدر له أن يضعها بعد عشر سنوات ، فالإنكار عند كامى ليس إنكاراً للدين باسم العلم على طريقة القرن التاسع عشر ، باعتبارها السمة المميزة للترعة الإلحادية المعاصرة^(١) . فالمذهب الإلحادى انما هو إلحاد يرفض كل المطلقات سواء كانت مطلقات دينية أو مطلقات علمية . ومثلما يوجد إيمان دينى يشتمل على بعض سمات القرن العشرين ، كذلك يوجد إلحاد حديث فى جوهره ، وإن إلحاد كامى هو من هذا النوع الأخير . وليس هذا الإلحاد بهجوم عسكرى ، فهو

(١) انظر مقالة كامى فى الحياة العقلية La vie intellectuelle ١٩٤٩ ص ٣٤٩ التى تنطوى على هذه العبارة : «ان الإنكار فى العصر الحديث لم يعد يقوم على أساس من العلم ، كما كان الحال فى أواخر القرن الماضى . ان الإنكار الحالى ينكر العلم كما ينكر الدين ، فهو لم يعد رد فعل يتصف بروح الشك فى المعجزات ، وإنما هو نوع من الإنكار الحاد» .

لا يخوض معارك ، وإنما هو بالأحرى رفض دائم يساعده الاكتفاء بنفسه على أن يسير بعيداً عن الجدل والمهاترة . ولا شك أن هناك تياراً من التسامح يجرى تحت هذه التزعة اللاحادية ، التي ترى في الحلول الانسانية خلاصاً طبيعياً من المشكلات الانسانية . وثمة سمة أخيرة في هذا الموقف اللاحادي ، وهو أنه قائم على أساس من التصور المادى للواقع ، وهذا بطبيعة الحال متضمن في رفض كل المطلقات التي أشرت إليها قبل ذلك . فالواقع في نظر كامى مؤلف كتاب «أعراس» هو ما يمكن اختباره عن طريق الحواس ، وليس معنى هذا أن اللاحاد في كل صورته لابد أن يكون مادى السمات ، وإن كانت التزعة اللاحادية عند كامى تصدر في هذا الصدد عن تصميمه على تقصى كل شئ وإرجاعه إلى أساس مادى .

وكذلك فإن كامى باتخاذها عن إصراره ، موقف الانتباه ذو البصيرة النافذة تجاه حقيقة الفناء الانسانى ، وبرفضه في الوقت نفسه العزاء أو الحل الذى يقدمه له الدين ، إنما يحرم نفسه من الأمل .. الأمل الذى تعنيه على الأقل الكلمة الشائعة . ومع هذا فكامى لا يمكنه في نفس الوقت أن يقبل لفظة الاستسلام كوصف لموقفه ، فهو لا يرى أن رفض الإيمان الدينى معناه الاستسلام ، بل على النقيض من ذلك ، فهو يفهم من كلمة الاستسلام ، العزوف عن العالم في مقابل ما يسميه القيم الروحية الوهمية . ويقول ان اليونانيين توصلوا آخر ما توصلوا الى أمل من داخل صندوق باندورا^(١) Pandora's Box فكانت تلك هي مصيبة المصائب بالنسبة الى الانسان . ويرى كامى في ذلك رمزاً حياً من أن الأمل ، خلافاً لما قد جرت به العادة ، هو الذى يعنى الاستسلام . فالحياة بلا أمل ، وتقبل فناء كل ما هو مادى بدلا من نبذه في سبيل بقاء روحى خارج الحياة الانسانية ، يعنى بالضبط رفض الاستسلام .

(١) اسطورة إغريقية قديمة مؤداها أن «باندورا» هى أول امرأة يونانية وجدت على الأرض ، وقد صنعها هيفيستوس رب الحدادة تلبية لرغبة زيوس رب الأرباب الذى أراد أن يتقم بها من الانسان ومن برومئوس الذى سرق النار وحملها إلى البشر . وبالفعل ارسلها زيوس إلى شقيق برومئوس ليتزوجها ، وكانت تحمل معها صندوقا يضم كل الشرور والآثام ، أمرها زيوس ألا تفتحه إلا عندما تنزل إلى الأرض ، فأطاعت أمره وبذلك خرجت الشرور كلها وأحاطت بالبشر ، إلا شئ واحد بقى بالصندوق ولم يخرج إلى البشر .. هذا الشئ هو الأمل الذى يخفف الكروب والأحزان . (الترجم) .

وفى أواخر صفحات كتاب «أعراس» يستعمل كامى مفهوم عدم الاستسلام ، لكى يدعم ما يقول به من أن التخلي عن التعلق بأهداب الأمل ليس معناه بالضرورة القضاء على احتمال السعادة . وهو يعرف السعادة على أنها انسجام وتوافق بسيط يربط الفرد بالوجود . وهل ثمة أساس أكثر متانة من هذا الأساس لتقوم عليه السعادة ، أعنى اعتراف الفرد بهذه المفارقة التى لا تحل والتى تشكل موضعه فى العالم ؟ وستتمخض السعادة عن العلاقة التى يتقبل فيها العداوة الأبدية بين حبه للحياة وبين حتمية ملاقاته الموت . ولدينا الآن مثل من أمثلة عديدة يقدم فيها كامى موقفاً دقيقاً من تفكيره عن طريق شئ أقرب الى التلاعب بالألفاظ . فحججه تعتمد الى حد كبير على التطبيق الصورى بالنسبة للموقف الذى ظل يصفه خلال صفحات الكتاب كله ، لتعريفه للسعادة على أنها نوع من العلاقة . وكذلك فإن عكسه للتطبيق العادى لكلمة الأمل والاستسلام ، وما له من تأثير من الناحية البلاغية ، يعتمد اعتماداً مضطرباً على افتراض بأن الغزاء الروحى ليس إلا وهماً ، وهو افتراض لم يدرسه دراسة فعلية . وللمرة الثانية يتضح أن ما يقدمه كامى على أنه حجة منطقية متماسكة هو فى جوهره قرار تعسفى ، وبعد أن يتخذ ملقار ، فلا شك عنده فى قيمة الموقف الذى يؤدى إليه ، وهو يزعم أنه وصل عن طريق الاستسلام الى لحظة السعادة ، التى من شأنها أن تجعل مفهوم السعادة العام يبدو مفهوماً عقيماً . وليس من اليسير توضيح هذه السعادة المثالية ، كما أنه يبدو أنها تستعصى على الصياغة ، فهى شئ أقرب الى الجلال الرواقى الذى قد يصدر عن الاعتراف بأن السعادة شئء مستحيل . يقول كامى : « ان الاستمرار المؤكد لليأس من الممكن أن تتمخض عنه السعادة » ويذكرنا هذا بعبارة لجراهام جرين وردت فى قصته « حقيقة الأمر » يقول فيها : « يترك الانسان وحيداً مع أحلك الساعات ... ومع هذا ما أشبهها بالسكينة والسلام » . ومثل هذه السعادة ، وفقاً لمفهوم كامى ، من شأنها أن تتيح من الرضى ما لا يقل فى قيمته عن التفسيرات الشائعة لكلمة السعادة .

وقد يبدو هذا الموقف فى أول الأمر ، على أنه ينكر اللهجة التى صيغت بها الحجة الأولى من الكتاب ، بأن يقدم التزعة الرواقية بديلاً عن اللذة الحسية العارضة . وما يفعله كامى مع هذا ليس الا وضعاً لجذور السعادة المثالية الرواقية على أساس

مادى . وهو يعيد تأكيد قيمة السعادة المادية بأن يجعلها المصدر الوحيد الممكن للسعادة المثالية ، إذ أن قصر اللذة المادية يعطى أبعاداً انسانية حقيقية للموقف الرواقى ، بأن يجعل حقيقة هذه اللذة وقيمتها له نفس صفة الزوال التى للانسان : « بماذا يمكننى أن أنتفع بالحقيقة التى لا تموت ، حتى إذا ما رغبت فى شىء كهذا ؟ فهذه الحقيقة التى لا تموت لم تصغ وفقاً لمعايىرى ، فاذا ما رغبت فيها كنت كمن يندع نفسه » .

وأخيراً يجب أن يستقر فى الذهن ان كامى لا يفصل هذا الشكل من الرواقية عن الهرم ، بأكثر مما يفصله عن الانغماس فى الملذات الحسية . والهرم من هذا النوع ، وفى هذه المرحلة ، لا يزال فكرة سلبية وغامضة ، وفى رأى أن الفرد يمكنه أن يرى أن رفض المطلقات حتى باللغة العامة غير المحددة التى صيغت بها هذه المقالات ، إنما يتسم بمظهر التحدى والتمرد ولنا أن نقول بناء على هذا ، أن نشدان السعادة الذى يشكل خيطاً ممتداً فى كتابى « أعراس » و « الظهر والوجه » ينتهى آخر الأمر بالوصول الى غرضه ، بأن يقبل الاستمتاع بما هو مادى والهرم ضد كل ما من شأنه أن يخفى المأساة المادية لوجود الانسان . وينتهى كتاب « أعراس » بتعبير دقيق عن الصياغة التى أعطاها كامى لمفهوم السعادة ، وهى الصياغة التى تعد تلاعباً بالألفاظ من ناحية أخرى : « ... كيف يمكن الابقاء على الانسجام والتوافق بين الحب والهرم ؟ يا للأرض ! فى هذا المعبد الكبير الذى هجره الأرباب ، رأيت كل أوثانى ولها أرجل من الطين » .

طبيعة العبث

إن صراعاً بلا أمل يكمن في قلب العالم العربي .. يدعو ضاهونا أن
نختبئ ، ونبوؤنا إلى الدخول في مملكة العبث .
أندريه مالرو

ثمة سمة بعينها تميز النزعة الغنائية لدى كامي في كتابه « أعراس » ، فاللهجة التي يتميز بها الكتاب ، وكذلك كتاب « الظهر والوجه » وإن كان ذلك بدرجة أقل ، يفسرها تفسيراً جزئياً ما نجده من أنه حتى عند الاحتفاء بفيض الحياة الحسية ، إنما يكون ذلك على أساس تطرف في النزعة الغنائية ناتج عن الكبت لا عن الإفراط . واللغة التي يستعملها كامي تغلب عليها سمة من الوضوح أقرب إلى مخالفة النزعة الغنائية ، أما السمة الغنائية في الكتاب فتوحى بوهج حاد لامع ، لا بشعاع رقيق يبعث على الدفء . وعلى الرغم من أن كامي يدعو إلى الاستغراق في الحس ، والولوع في الملذات ، فهو يفعل ذلك بذهن يترك الأثر بما يتصف به من الدقة وسلامة التفكير . كما أن الخصائص العقلية التي شكلت الاتجاه الوثني الحديث في كتاب « أعراس » ، أوضح ما تكون استعمالاً ، وأكثر توفيقاً في هذا الاستعمال في كتاب « أسطورة سيزيف » . وبعد هذا الكتاب الذي صدر عام ١٩٤٢ انتقلاً مفاجئاً من التعبير تعبيراً غنائياً عن موقف تجاه الحياة ، إلى دراسة هذا الموقف نفسه دراسة

عقلية فاحصة . والكتاب عبارة عن مقال حول العبث ، ويقصد كامى من لفظة العبث ، بوجحه عام ، انعدام التوافق أو الانسجام بين حاجة الذهن إلى الترابط المنطقى وبين انعدام المنطق فى تركيب العالم ، الأمر الذى يكابده الذهن ويعانيه . وتسير « أسطورة سيزيف » فى نفس الخط الذى سار فيه كل من كتاب « الظهر والوجه » وكتاب « أعراس » بحيث يتمتع هذا المقال مثلما تمتع الكتابان السالفان ، بأصالة فى اللهجة ولو أن الآراء المؤكدة التى تتسم بالانفعال تقوم هذه المرة على أساس أخلاقى لا على أساس مادى . وكذلك التوتر الذى يسود الكتاب فى كل صفحاته إنما يصدر عن اجتماع الإحباط الأخلاقى مع التحليل العقلى . أما العقل المدرك الذى يتسم باستقامة التفكير وصفائه ، والذى يكمن وراء صفحات الكتاب فيسبغ عليه مظهراً من البساطة والدقة ، كما أن الكتاب يشتمل على قدر من الصراحة فى الآراء أكبر مما اشتملت عليه المقالات السابقة . ومع هذا فما لا شك فيه أن الكتاب أقل وضوحاً ويسراً مما قد يبدو لأول وهلة ، كما أن الاتجاه العقلى مهما كان حظه من السفور ، لا يمكن أن يحجب التيارات الخفية للترعة الغنائية الدائمة . فلئن كان حظ الكتاب من الوضوح كبيراً ، فهو أيضاً مليء بالصعوبات وأحياناً ما يكون التعبير عن القضية من الدقة المتناهية والأحكام بحيث لا يمكن متابعة سيرها إلا بصعوبة بالغة ، فبينما نجد أن المنهج العقلى قد زاد من قوة الترعة الغنائية فى كتاب « أعراس » ، نجد أن هذه الترعة أحياناً ما تؤثر تأثيراً ضاراً فى المنهج العقلى كما فى كتاب « أسطورة سيزيف » .

ونجد أن القراء والنقاد سرعان ما يضعون أيديهم على عنوان فيتخذونه وسيلة لتمييز أو لتلخيص أى كاتب مبدع ، وبالتالي يقللون من شأنه ، وإذا ما عثروا على هذا العنوان يتغافلون إلى حد كبير عن الأثر الأدبى ذاته ، وقد كان كامى ضحية مثل هذه العملية فى مرحلة مبكرة ، وسرعان ما أصبح يعرف باسم « فيلسوف العبث » ولقد كتب كامى فى مقدمة موجزة لكتاب « أسطورة سيزيف » يقول فى صراحة انه لا ينشئ « فلسفة للعبث » philosophie absurde وإنما يصف « الاحساس بالعبث » sensibilit  absurde واستطرد قائلاً أن موقفه تجاه العبث موقف موقوت . وعلى الرغم من كل هذا فلن جمهرة القراء لم يبالوا بما قال ، بل ظلوا يطابقون بين آراء كامى المتباينة ، بل والمتناقضة فى بعض الأحيان كما وردت فى : « الغريب » و

« كاليجولا » و « سوء تفاهم » ظلوا يطابقون بين الآراء وبين ما يعتنقه هو نفسه من آراء شخصية . ونتج عن كل هذا أنه لا يزال مشهوراً على أوسع نطاق بأنه صاحب كتابي « الغريب » و « أسطورة سيزيف » وكذلك لا يزال يصفه الناس بأديب أو فيلسوف العبث . أما ما يكتنف موقفه الشخصي تجاه المسألة من صعاب ، بالإضافة إلى ما طرأ عليه من تطور منذ عام ١٩٤٢ فهو ما يوضع في الأعم الأغلب موضع إغفال .

وقد بلغ ضيق كامى من جراء هذا الموقف أن كتب مقالاً بصدد عام ١٩٥٠^(١) يصف فيه الرأى القائل بأن الكاتب يعبر عن نفسه بالضرورة ، ويفصح عن نفسه إفصاحاً دقيقاً في ثانيا تأليفه ، يصف هذا الرأى بأنه « من الأفكار الصبائية الناتجة عن المذهب الرومانسى » ثم يقول ان مؤلفات الكاتب هي في الأغلب سجل لما يعترضه من غواية ويحس به من حنين . وعلى الرغم من إقراره بأن العبث كان له أثر الغواية على جانب من نفسه ، وأنه لا يزال يتجاوب مع هذا الاغواء ، فهو يقول ان ما فعله في كتاب « أسطورة سيزيف » هو بالدرجة الأولى دراسة للأساس المنطقي والتبرير العقلي لذلك « الإحساس بالعبث » الذى رأى أن الكثيرين من معاصريه يعبرون عنه في صور مختلفة . وسنرى في الفصل التالى كيف أن كامى يستطرد في كتاب « أسطورة سيزيف » ليستخلص من العبث نتائج أخلاقية من شأنها أن تجعل تصويره لعلاقته بالعبث تصويراً لا يبعث على الارتياح في بعض الأحيان . ومن الجدير بالملاحظة ، في هذه المرحلة ، أنه لم يضع المضمون الأخلاقى « للمذهب العبثى » absurdism موضع التنفيذ بالنسبة لحياته الخاصة ، كما أنه لم يذكى هذا المضمون ولم يدافع عنه لدى الآخرين ، اللهم إلا بصورة عامة للغاية ، تتصل بشكل هذا المضمون لا بما ينطوى عليه . والواقع أن كلامى في هذا الكتاب يتصل بالمخاطبة الشعبية أكثر مما يتصل بالإقناع الشعبى ، وأنا أستعمل كلمة « الشعبى » عن قصد ، حيث إن كامى يحاول في مقاله كتابة نوع من الحوار أو النقاش بينه وبين قرائه ، فكتابه « أعراس » و « الظهر والوجه » يعدان في الحقيقة من الأعمال الأدبية التى تلعب فيها الاعتبارات الفنية دوراً كبيراً . ولقد كانت

(١) انظر مقالة « اللغز » L:Enigme ضمن مجموعة مقالات « الصيف » L:Été ص ١٢٣ - ٣٨ .

هذه الأعمال تخاطب الحاسة الجالية لدى القارئ ، فإذا ما إقتصرت أثرها على إثارة الحاسة الجالية دون أن تحوز موافقته ، فليس معنى هذا أنها قد فشلت ، بل على النقيض من ذلك ، إذ أن كامى فى «أسطورة سيزيف» يستهدف بشكل واضح تبادل الآراء بينه وبين قرائه بصورة كاملة ، ذلك ان لم يستهدف الحصول على موافقة تامة على هذه الآراء . هذا ويعد المقال محاولة جادة لتحديد وتقويم ما ورد فى الأعمال السابقة من مواقف وانطباعات .

وهكذا تعد «أسطورة سيزيف» ثمرة التأمل المستفيض والدراسة المدققة لما ورد فى كتاب «أعراس» ، فهى محاولة لدراسة تجربة عاطفية سابقة دراسة منطقية ثم صياغتها فى إطار خاص ، فهى تتنقل من التجاوب مع الوجود تجاوباً مادياً فى جوهره إلى التجاوب العقلى فى أغلب صوره وأعمها وأن التفكير الجديد فى المسألة ليفضى إلى إلقاء الثقل على أمور جديدة وكذلك يفضى إلى إثارة مسائل جديدة ، فالتناقض بين الانتشاء الحسى وبين حتمية الموت ، بصفة خاصة ، وهو التناقض الذى ظل يكون «ثنائية» فى كتاب «أعراس» أصبح فى أعنف صوره فى كتاب «أسطورة سيزيف» لدرجة أنه اتخذ صورة المفارقة التى تستعصى على الحل ، وتؤدى إلى إثارة الإحساس بالعبث . وهذه الزيادة فى العنف تعد مصدراً لنزعة شكية حادة وشاملة ، وهى نزعة شكية تمهد الطريق ، على الرغم من ذلك ، إلى سلسلة من التأكيدات . وان الفرد ليميل إلى تسمية «أسطورة سيزيف» بمقال كامى عن المنهج^(١) فهو يقوم على أساس من الشك الذى يمتد إلى ما يقدمه الحس أو

(١) «المقال عن المنهج» هو عنوان الكتاب الرئيسى الذى ألفه الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت ، فأحدث به ثورة فكرية فى ميدان الفلسفة جعلت منه فيما بعد «أبوالفلسفة الحديثة» . ففى هذا الكتاب انتقد ديكارت المنطق المدرسى الذى كان سائداً فى عصره ، والذى كان متمثلاً فى طرائق اليسوعيين ، فهذا المنطق رأى ديكارت إذ يرجع جميع الحجج إلى الأقيسة مكتفياً بصور تلك الأقيسة دون موادها ، إنما يقيتنا فى حدود الصور اللفظية وحدها ، فنصبح بفضلهم قادرين على الكلام عاجزين عن الحكم . وعلى ذلك فهو لا يفيد «معرفة واضحة يقينية بكل ما ينفع فى الحياة» أما المنهج الصحيح فى نظر ديكارت فهو عبارة عن القواعد التى تساعد الانسان على «زيادة علمه بالتدريج ، والارتقاء شيئاً فشيئاً إلى أسمى نقطة يستطيع بلوغها رغم ضعفه وقصر حياته» أو هو باختصار عبارة عن القواعد التى تكفل لمن يراعها بلوغ الحقيقة فى العلوم . (المترجم) .

العقل كلاهما من برهان . كما أنه يستمد الكوجيتو^(١) Cogito الخاص به من هذا الشك ، فضلاً عما يقدمه من معايير أخلاقية مؤقتة ، ولو أن المعايير الأخلاقية المؤقتة عند كامى لن يكون لها نفس الحظ من القبول العام مثلما كان بالنسبة إلى ديكارت ، ولو أنها ستكون أكبر حظاً من ناحية الممارسة والتطبيق .

أما قوة الإحساس التى يتعرض لها كامى هنا بالدراسة ، فهى مما لا تسمح لنا بالوقوف على الحقائق والقيم المطلقة ، وأما الإنسان الذى يصفه ويقدمه باعتباره شخصية معاصرة شائعة الانتشار ، فهو من يرغب بحكم الغريزة فى أن يكون سعيداً ، ويود لو استمرت به الحياة إلى الأبد ، ويسعى إلى الاتصال بالعالم الطبيعى وبغيره من الآدميين اتصالاً وثيقاً ، إلا أنه يرى أن رغباته تبوء بالفشل بحكم طبيعة الوجود ذاته ، ومن رأى كامى أنه لا يمكن إشباع هذه الرغبات عن طريق الحياة الإنسانية بما هى عليه من أوضاع ، وعلى ذلك فإن غرضه هو دراسة ما ينبغى على الفرد أن يفعله حين يعانى القلق وخيبة الأمل والإحساس بالغربة والجزع من الموت ، سواء كانت هذه المعاناة عن وعى أو عن عدم وعى . وقد كان كامى يصير فى بادئ الأمر ، على أن الفرد الذى يعانى تجربة العبث على هذا النحو يتعين عليه أولاً أن يجابه الموقف فى نظرة نافذة ، وأن يتقبل المفارقة المؤلمة التى تتمخض عن هذا الموقف . فينبغى الإقرار بوجود المحنة أو المأزق ، وكذلك التسليم بأنه لا يمكن لمنهج ولا لعقيدة أن تقضى على هذه المحنة أو هذا المأزق . فالعبث من شأنه أن يجعل معرفة الوجود بصورة مباشرة أمراً مستحيلاً هذا من ناحية ، كما أنه من ناحية أخرى يقطع على الفرد سبيل الحصول على معرفة أعلى من مستوى المعرفة العقلية .

وقد يبدو لأول وهلة أن ثمة سبيلين على الأقل للخروج من هذا المأزق ، فاما

(١) الكوجيتو الديكارى هو العبارة المشهورة التى أطلقها ديكارت وصارت علماً على نظريته فى المعرفة ، فعندما رفض ديكارت الأخذ بالمنطق المدرسى فى الوصول إلى الحقيقة ، بدأ بأقامة فلسفته على الشك المنهجي ، فشك فى معارفه جميعاً حسية كانت أو عقلية لاحتال أن يكون مخدوعاً فيها ، لكنه وجد أن ثمة شيئاً لا يقبل الشك ، وهو حقيقة كونه يشك ، ولم يكن يستطيع الشك لو لم يكن موجوداً ، إذن فهو موجود لأنه يشك ، ولما كان الشك تفكيراً ، فهو موجود لأنه يفكر . وبهذا انتهى ديكارت إلى عبارته المأثورة « أنا أفكر ، وأذن فأنا موجود » ومن هذه البداية اليقينية انتقل إلى إثبات وجود الله ، ثم إثبات وجود العالم . (المترجم) .

الانتحار أو ومضة الإيمان ، والواقع أن معظم قضية كامى تدور حول إطار أن أيا من الموقفين يعتبر خروجاً من المأزق . ومحاول كامى إظهار أن الموقف المنطقي الأوحى هو أن يحافظ الفرد على هذه المفارقة ، وأن يعايش لحظات التوتر والصراع التى تنطوى عليها ، وأن ينبذ الحلول المرغومة التى ليست أكثر من محاولة لتفادى الاصطدام بالحنة . وعلى ذلك يتعين علينا ألا نطلب من الحياة ما لا يمكن للحياة أن تقدمه ، بل ينبغى علينا أن نقبل الحياة كما تراها عقولنا من خلال التجربة ؛ فإن تأمل العبث بنظرة ثابتة قد يعد فى ذاته محرّجاً جزئياً ، لأن هذا التأمل سوف يقتضى على أية حال نوعاً من البصيرة بمقدار ما يتضمن نوعاً من البراءة ، الأمر الذى يمكن أن يجعل الحياة أكثر قابلية لأن تعاش ، وإن لم يجعلها بالضرورة أكثر قابلية لأن تعقل .

لعله قد اتضح مما قيل حتى الآن أن أغلب التحليل الذى دار فى « أسطورة سيزيف » كان يدور حول موضوعات مألوفة ؛ وقد رأينا فى الواقع ، كيف أن كامى يقول بأن موضوعه من الموضوعات الشائعة فى العصر الحديث . ومهما كان من شأن الطابع الخاص للنتائج التى استخلصها كامى ، فإن العبث ذاته سيظل تعبيراً عن النزعة الشكية القديمة قدم « الكتاب المقدس » ذاته . هذا وتعد « أسطورة سيزيف » إضافة جديدة إلى الخلاف الطاعن فى القدم ، والذى كان يدور حول مسائل على شكلة الواحد والكثير ، النسبى والمطلق ، الماهية والوجود ، التجربة والعقل المجرب ... الخ ولو أن كامى فى تناوله لهذه المسائل تناوّلها متفرداً فى الواقع وفى تمثيحه مع الاتجاهات المعاصرة ، أى أن كامى ينظر إلى العبث نظرة المذهب الوجودى . كما أنه يدخل إلى موضوعه من زاوية عملية وإنسانية ، وكذلك يتعاشى التجريد ويتحدث بلسان الفرد الذى يعانى الازمة لا بلسان الفيلسوف الذى ينظر إليها نظرة موضوعية ، وأخيراً يقيم جداله على ما يبدو أنه تجربة ذاتية ، وهو الجدل الذى يصدر عن إنسان له حظ من التفكير ، لا عن فيلسوف ميتافيزيقى محترف . ويترتب على كل هذا أننا نجد أن العاطفة الذاتية والفكر المنطقي فى « أسطورة سيزيف » أحياناً ما يتناقضان ، بل إن لفظة « العبث » ذاتها عند كامى لفظة عاطفية ، ونلاحظ أنه يستعملها استعمالاً مختلفاً عن استعمال سارتر . وفى رأى أنه مما لا يخلو من الدلالة أن الكلمة لا ترد باستمرار فى كتابات سارتر على نحو ما ترد فى

كتابات كامى ، فسارتر يعد أكثر تمرساً بالفلسفة من كامى لدرجة كبيرة ^(١) . وإلى جانب هذه السمة الذاتية التى تتصف بها « أسطورة سيزيف » فالكتاب يظهر صفة أخرى يتميز بها ، فى هذا الكتاب يتعرض كامى ، ابن شمال أفريقيا ، بالمناقشة لحلول التجارب الماثلة لتجاربه الذاتية ، والتى مر بها بعض الأدباء والمفكرين من أمثال كير كجارد ، ونيتشه ، ودستوفيسكى ، وشيستوف ، وياسبرز ، وهيدجر ، وهوسرل . ويترتب على هذا أن يتواجد لدينا مشهد مثير من العقل والوضوح اللذين يتسبان إلى إقليم البحر المتوسط ، وهما يتعرضان بالدراسة لعالم من الفكر يخالف المنطق وتحيط به الظلمات ، وهو العالم الذى يتسبب إلى الأقاليم الشمالية والسلافية ، وهذه المقابلة بين العالمين من شأنها أن تزيد من سمة التفرد التى يتصف بها الكتاب . ونجد كامى يتوجه بالنقد إلى المحاولات التى يبذلها مختلف المفكرين لكبت الإحساس بالعبث عن طريق نبذ العقل وتنمية الأشكال الخاصة التى يعدها كامى أشكالاً منافية للعقل ^(٢) . ومهما يكن من شئ فإن كامى فى نفس الوقت يحتاط من تأليه العقل أو رفعه إلى مصاف الآلهة ، الأمر الذى يترع إليه بحكم التراث الذى ورثه . فمن رأى كامى أن الإيمان الكامل بالعقل أو الرفض المطلق له ، كلاهما يعد خيانة لوضع الإنسان فى العالم ، كما أنهما يزيدان من تحبطه وهذيانه ، أما هم كامى فهو أن يقف على سبيل للحياة يقبل وجود العبث بدلاً من أن يحجبه وراء ستار العقلانية أو انعدام العقل .

(١) وقد عقب سارتر بما يلى على المعانى المختلفة التى يقصدها كل منه ومن كامى بكلمة العبث : « تعد فلسفة كامى فلسفة العبث ، فالعبث عند كامى ينشأ من العلاقة بين الفرد والعالم ، بين الحاجات المنطقية للإنسان ، وبين انعدام المنطق فى الوجود . اما الموضوعات التى يستمدّها من العبث فلا تخرج عن موضوعات التشاؤم الكلاسيكى . لكنى لا اعترف بالعبث بمعنى الحذلان وخيبة الرجاء التى يخلعها كامى . على الكلمة . اما ما أسميه أنا بالعبث فيختلف اختلافاً بينا ، فهو المصادقة الكلية للوجود التى تعد بل التى لا تعد أساساً لوجوده ، وعلى ذلك فالعبث هو حالة الوجود الأولى التى لا تحتل التبرير وبارو ، ديسمبر ١٩٤٥ .

(٢) ليس هناك القدر من المماثل بين هؤلاء المفكرين على اختلافهم كما يقول كامى ، فى بعض الحالات تتخذ النتائج التى توصلوا إليها طابعاً مغايراً إذا ما وضعت فى السياق الكامل لمنهج الفكر عند هذا الفيلسوف أو غيره ، من ذلك مثلاً ان عرض كامى لآراء كير كجارد قابل للانتقاد فى مواضع كثيرة ، كما أن كامى ليس على جانب كبير من الفهم للمعذب الظواهر ، ولا لفهم هوسرل عن الماهية .

سبق أن قلت ان كتاب « أسطورة سيزيف » يزيد من حدة الثنائية الموجودة في كتاب « أعراس » لدرجة أن هذه الثنائية تتخذ كل سمات التناهر الموجودة في المفارقة ، وقد اتضح الآن أنه من الأفضل للإنسان أن يعيش في ظل « مفارقة » Paradox من أن يعيش في ظل « ثنائية » Dualism ، فمن المفروض في الثنائية أنها تسمح بنوع من إفساح المجال ، أما المفارقة فتلقى بضوء من الشك على إمكان الحياة واحتمالها ، أو على قيمة هذه الحياة ، وإذن ، فليس مما يبعث على الدهشة أن تبدأ « أسطورة سيزيف » بالسؤال عما إذا كان يجوز أو لا يجوز للفرد أن يضع بنفسه حداً لحياته ، وعلى ذلك بدأ المقال بمناقشة حول الانتحار . ولقد سبق أن نوهت بأن هذا المقال يتمتع بقدر من التأمل والتفكير أكبر من القدر الموجود في مقال « أعراس » ، ويقول كامي نفسه أنه كلما ازداد الفكر ، ازداد الإحساس بالقلق « إن القلق يزداد بازدياد الفكر » . ونتيجة هذا كله أن الاعتراف بوجود المفارقة إلى جانب التفكير الدائم في هذه المفارقة ، من شأنه أن يسبغ على « أسطورة سيزيف » نوعاً من التوتر المضاعف ، حتى أن الكتاب يستهل بنغمة من التساؤل الذي يشوبه القلق ، وهو أمر أبعد ما يكون عن النهاية التي ينتهي بها كتاب « أعراس » والتي توحى بالانعزال الروافي . ويتعرض الفصل الأول لدراسة مشكلة الانتحار ، وتصرح أول عبارة في الكتاب بما لا يدع مجالاً للشك أن الانتحار هو المشكلة الفلسفية الوحيدة الجديرة بالاهتمام . وهكذا يعمل كامي منذ البداية على أن يعطي تأملاته نغمة عملية متميزة ، أما المعيار الذي اعتمد عليه في الحكم على أهمية المشكلة فهو : ما هي الأفعال التي ينطوى عليها فعل الانتحار ؟ ومثل هذه المشكلة إذا حكنا عليها بمعيار على هذا النحو ، وكان من الممكن للإجابة أن تؤدي إلى الانتحار ، فإن مثل هذه المشكلة لا بد أن تكون على جانب كبير من الأهمية . فالناس لا يموتون من أجل قضية وجودية ، ولكنهم ينتحرون رجالاً ونساء إذا ما أخفقوا في الوقوف على الأسباب التي تكفي لاستمرار الحياة .

وعمقاً ما يعنى الانتحار أن نوعاً بعينه من الأفراد قد فقد الإيمان بأن الحياة تستحق أن تعاش ، فهو يعنى العزم على تحطيم مجموعة من العادات التي أقرها العرف . فتمط الحياة والتكرار اليومي للذات يتكون منها نسيج الحياة اليومية ، أصبح بالنسبة للفرد بلا قيمة ولا دلالة ، ولا يقتصر الأمر على ذلك بل ان نمط

الحياة والتكرار اليومي يصبحان في نهاية الأمر فوق طاقة الاحتمال ، وبالتالي توجه إليهما معاول التحطيم . وهذا يعنى وجود نوع من الانفصام بين الفرد وبين وجوده اليومي ، أما الشعور بالغربة بين الفرد من جهة وبين حياته من جهة أخرى ، وهو الشعور الذى ينتهى فى بعض الأحيان بالانتحار ، فهو الوسيلة الأولية لمعاناة العيب . ولهذا السبب ، يبدو أن الانتحار بوجه عام ، وبغض النظر عن الطرق الخاصة به مثل الهاراكيري hara-kiri (أو الانتحار على الطريقة اليابانية) إنما هو وليد الإحساس بالعيب . ويلزم مع هذا ، التنويه بأنه لا توجد علاقة متبادلة بين الطرفين ، فالانتحار بطبيعة الحال ينطوى على الاعتراف بوجود العيب على مستوى من المستويات ، بينما الاعتراف بالعيب لا يؤدي بصورة آلية إلى الانتحار . والواقع أن معرفة العيب معرفة « عقلية » قلما تؤدي إلى هذه النتيجة ، كما أن كامي نفسه قد أوضح أن شوبنهاور^(١) على سبيل المثال ، بالرغم من كثرة ما كتبه حول افتقار الحياة إلى المعنى ، وما وضعه من نظريات حول الانتحار ، لم يتطرق في وضع نظرياته موضع التنفيذ إلى الحد الذى يقدم فيه على الانتحار .

وتثير هذه النقطة الأخيرة سؤالاً جديداً ، هل معرفة العيب عقلية تؤدي منطقياً إلى الانتحار؟ فشوبنهاور لم يقدم على الانتحار ، ولكن هل كان يتعين عليه ذلك بحكم المنطق؟ ويوجه كامي هذا السؤال في صورة مختصرة فيقول : هل يبرر المنطق فعل الانتحار؟ ويمكن وراء هذا السؤال المقتضب ، على الأقل كما صاغه كامي ، نوع من التكرار في المعنى أو نوع من البرهان الذى يدور حول نفسه . ونراه يتحدث في الفقرات السابقة على هذه الجملة مباشرة عن وقوفه موقفاً منطقياً لا عن تفكيره بشكل منطقي ، كما نجد أنه يثير بصفة خاصة مسألة الالتزام بالمنطق إلى أبعد حد . ومن

(١) كان شوبنهاور أول فيلسوف أوروبي كبير استرعى انتباه الناس إلى الاوبانيشاد والبوذية وتأثر بهما تأثراً عميقاً ، ولقد أُرِز شوبنهاور جانب الألم الذى يستغرق كل شيء ، فوصفه وصفاً أكثر تفصيلاً من أى وصف للألم تقدم به فيلسوف آخر . ولهذا فكثيراً ما يشار إليه على أنه فيلسوف تشاؤمي . ولقد زعم شوبنهاور أن الإنسان لا يستطيع أن يجد الخلاص إلا في التغلب على الإرادة الكونية العمياء ، أما الانتحار الصريح فلا يكتفى لأنه بمثابة تأكيد للإرادة . وعند شوبنهاور أن هناك ثلاثة عوامل رئيسية تساعد على الخلاص : المعرفة الفلسفية ، وتأمّل الأعمال الفنية ، والعطف على الآخرين . وهى تقوم على التسليم بأننا إنما نلتقي عن الآخرين من الناحية الظاهرية فحسب ، بينما نحن في الحقيقة كل واحد . (الترجم) .

الواضح أن كامى يقصد من القضية التى يهتم بعرضها كل هذا الاهتمام ، يقصد بالمنطق مقياساً دقيقاً من التوافق بين الفكر والسلوك . وعلى هذا النحو يصبح السؤال الذى ألقاه كامى ، أو على الأقل الطريقة التى صاغ بها السؤال ، يصبح شيئاً غير ذى موضوع . فإن استعماله لكلمة « منطقي » فيما سبق يدل على أنه عندما يسأل عما إذا كان العبث يؤدى منطقياً إلى الانتحار ، إنما يسأل فى الواقع عما إذا كان التوافق بين الفكر والسلوك ينشأ عن التوافق بين الفكر والسلوك . وما يبدو أمام أعيننا الآن مما جاء فى الصفحات الأولى من الكتاب ، ليس إلا مثلاً على إخفاقه فى الفصل بين الفكر الخالص وبين النزعة العاطفية ، وهذا أمر يذهب بالكثير من جوهر قضية كامى ، على الرغم من عدم مساسه بدقة القضية من حيث أحكام شكلها الصورى . فالسؤال الذى ألقاه كامى ، أو على الأقل الطريقة التى صاغ بها السؤال ، من اليسير تفهمه من الناحية الشعورية ، أما من الناحية الفلسفية فليس هو بالسؤال الصحيح . وإن أقصى ما يدعيه كامى بطبيعة الحال أن يكون داعية أخلاق وليس فيلسوفاً ، ويذكر بشكل محدد أن ما يرغبه هو دراسة الإحساس بالعبث وليس فلسفة العبث ذاته . ولا بد أن نقبل هذا الموقف بطبيعة الحال ، إلا أننا يجب أن نأخذ فى اعتبارنا إذا ما قبلناه أن ما يقدمه لنا كتاب « أسطورة سيزيف » ليس إلا دليلاً على انتشار حالة نفسية بعينها ، وليس دراسة فلسفية دقيقة لهذه الحالة . وعلى أية حال ، فإن الالتباس الذى ترتب على تفسير « المنطق » تفسيراً خاصاً سيكون له شأن كبير فى الحجج التالية ، حيث إن كامى يخصص جزءاً كبيراً من المقال للمناقشة ، وللوصول إلى حل لهذا السؤال الذى يحدث هذا الالتباس فى ثناياه . ولهذا يتعين علينا أن نحتمل لتفادى التكرار فى هذا المقال ، إذا كان لابد لنا أن ندرسه دراسة جادة . ويبدو أن أوضح طريقة ، هو أن نقبل ولو بصفة مؤقتة حقيقة وجود نوع من التنافر بين ما يفكر فيه كامى وما يشعر به ، بل لا يستبعد أن يكون إحساسه بوجود المشكلة إحساساً صادقاً ، ولو لم يتيسر له التعبير عنها تعبيراً يرضى مستلزمات المنطق الصورى . ونحن نعلم بالفعل أن كامى يعرض العبث فيما بعد باعتباره ، بالإضافة إلى أشياء أخرى ، انفصاماً بين الفكر والتجربة ، أو بين ما يقتضيه الإحساس وما يمكن للعقل أن يحققه . وعلى ذلك يمكن القول أن سؤال كامى يصور طبيعة العبث ويستلزم دراسة ضافية ؛ فبينما يتطابق المضمون مع التجربة الإنسانية ، توضح

الصياغة التي لا ترضى مقتضيات المنطق مدى قصور العقل عن استيعاب مثل هذه التجربة .

أما وقد أثار كامى مشكلة الانتحار وعلاقتها بالعبث ، فهو يترك هذه المشكلة بصفة مؤقتة لكي يوضح نقطة جديدة ؛ فبعد أن رأيناه يذكر في بادئ الأمر أن تجربة العبث تستتبع إقدام البعض على تحطيم ذواتهم بالانتحار الجسدى ، نراه الآن يشير إلى أن معرفة العبث قد يؤدي بدلاً من ذلك إلى القضاء على العقل عن طريق نوع من الانتحار الذهني ، ويسمى كامى هذا الانتحار فيما بعد ، لا سيما مع بعض الوجوديين المسيحيين « بالانتحار الفلسفي » Le suicide philosophique ومع أن كامى لا يذكر صراحة اسم ترتوليان^(١) Tertullian إلا أن العبارة التي قالها هذا الفيلسوف : إن العبث هو القانون تعد العبارة الماثورة للانتحار الفلسفي بالمعنى المقصود من هذه الكلمة . وبانتقال كامى إلى الصورة الثانية من صور الانتحار ينتهى الفصل الأول ، وعند هذا الحد نستطيع تحديد ثلاثة أفكار رئيسية ذكرها كامى : العبث ، الانتحار الجسدى ، الانتحار الفلسفي . وقد يكون العبث دافعاً سواء لتحطيم الذات (عن طريق الانتحار الجسدى) أو للمحافظة على الذات (عن طريق الانتحار الفلسفي) وهنا تتشعب دراسة كامى إلى ثلاثة اتجاهات متباينة ، ويحاول كامى في نفس الوقت الإجابة على ثلاثة أسئلة رئيسية هي على الترتيب : (١) ما هي طبيعة العبث ؟ (٢) هل يبرر العبث الانتحار الفلسفي ؟ هل يعد العبث مبرراً للانتحار الجسدى ؟

أما تاريخ كلمة « العبث » وفقاً لاستعمالها في الفرنسية بهذا المعنى الميتافيزيقي ،

(١) هو الفيلسوف الكاثوليكي الذي ولد في قرطاجنة (١٦٥ - ٢٢٠) واعتنق المسيحية حتى أصبح كاهناً فانصرف إلى التأليف في مسائل الدين ، دافع عن المسيحية بمرارة وإيمان ضد حكام الولايات الرومانية فين عد مشروعية الاضطهاد ، واحجج على قسوة الاحراءات المتخذة ضد المسيحيين ، ولما تناقصت الثقة بالعقل في ذلك الحين ، ودعت الحاجة إلى التماس أساس للترعات الانسانية العليا في العاطفة ، عارض الفلسفة اليونانية ، وحلل على منطق أرسطو ، ونادى بمنهج جديد هو «استنطاق النفس» فين ان النفس تتزع بطبيعتها إلى الدين ، لتكشف عن العواطف الدينية التي فطرها الله عليها ، أما العقل فهو سبيل القضاء على العاطفة الدينية ، وطريق الانسان إلى الانتحار ، وقد كانت له جعل مأثورة سارت مسار الأمثال كقوله : «دماء الشهداء بذور الكنيسة» ، وقوله «انه يقين لأنه محال» . (المترجم) .

فهو تاريخ شائق بلا شك ؛ والا أعتقد أن هذا التاريخ قد دون ، لكن هناك أمثلة متفرقة لاستعمال هذه الكلمة ابتداءً من أوائل القرن الحالى (عندما استعمالها لوتى Loti مثلاً فى عام ١٩١٧) كما يمكن الرجوع بأصل الكلمة إلى رد الفعل المتزايد الذى أحدثه العلم منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر . وعلى أية حال ، فالشئ المهم بالنسبة لما نحن بصددہ الآن هو ذبوع الكلمة إلى حد كبير فى الأدب الفرنسى الحديث والمعاصر ، نجد مالرو مثلاً فى أول كتبه الرئيسية « إغراء الغرب » يتحدث مرات عديدة عن العبثية الميتافيزيقية التى سيطرت على العالم الغربى فى القرن العشرين ؛ كما أن هذا المفهوم يظهر بشكل واضح فى بعض رواياته الأخرى مثل « الفاتحون » و « الطريق الملكى » . وكذلك سارتر يستعمل الكلمة استعمالاً طفيفاً ، لكنه يعرض ما يقصده منها عرضاً وافياً عندما يصور تأملات روكتان حول شجرة الكستناء فى رواية « الغثيان » وقد استعمال غيرهما من الكتاب نفس الكلمة ، إلا أن أوفى وأحدث دراسة لها تلك التى وردت فى كتاب « أسطورة سيزيف » . ويختلف كل من سارتر ومالرو وكامى حول المضمون الدقيق الذى يراه كل منهم للكلمة ، إلا أنهم متفقون فى ربط الكلمة بطريقة أو بأخرى بما يبدو من استحالة إدراج الوجود تحت مقولات عقلية كافية ، كما أنهم متفقون فى خلخلة قدر كبير من الأهمية فى الوقت الحاضر على مسألة العبث .

وفى تصورى أن تعرض كبار الأدباء لمناقشة مسألة العبث على هذا النحو ؛ يشير إلى أصول فلسفية قديمة لهذه الكلمة ؛ وأن الفكرة كما يتعرض لها المفكرون الأوروبيون بالمناقشة فى العصر الحاضر ، لتوحى إما بنحية الأمل الذى كان معقوداً على المذهب الهيجلى ، أو بالهتة التى يتعرض لها المذهب ذاته . كما أن الاهتمام بمسألة العبث كما يعبر عنه الأدباء فى الوقت الحالى ، يشير إلى نوع من الحنين المتزايد إلى شمولية المذهب الهيجلى ؛ فالإدراك العقلى للعبث هو التجربة التى عاشها الشخص الذى كان متوقفاً ، على أساس تأكيدات هيجل القاطعة ، عالماً متسقاً اتساقاً منطقياً لكنه ، بدلاً من ذلك ، يجد على أساس تجربته الذاتية المباشرة نوعاً من الفوضى لا يقبله عقل أو منطق . وهكذا يظهر العبث باعتباره النتيجة التى توصل إليها من كان يظن أن تفسير الوجود تفسيراً عقلياً من الأمور الممكنة ، لكنه اكتشف بدلاً من ذلك هوة سحيقة بين المنطق والتجربة .

ويعترض الصدفة ؛ لم يخل الأمر من دلالة أن اثنين من المفكرين الذين استوعب كامى آراءهما استيعاباً كاملاً ، وهما بسكال وكيركيغارد قد اعترضاً على ما اعتبراه نزوعاً متطرفاً إلى جانب العقل في عصرهما ، فقد اعترض بسكال اعتراضاً شديداً على المزاعم العقلية عند ديكارت . مثلما كان موقف كيركيغارد تصديداً عنيفاً لمواجهة مذهب هيغل . وبما هو جدير بالذكر أن كامى في موقفه هذا من الناحية العقلية ، ينتمى إلى الأخلاقيين ورجال اللاهوت أكثر مما ينتمى إلى الفلاسفة بالمعنى الدقيق للكلمة . والواقع أننا سنرى عما قريب أن مناقشة كامى لموضوع العبث قابلة لاعتراضات فلسفية كثيرة ؛ وعلى أية حال فإن الذى لا شك فيه أن انشغال كامى بمشكلة العبث تعكس سمة بارزة من سمات المناخ الفكرى في أوروبا ، كما تعبر عن نوع من الإحساس بالأزمة ، ذلك الإحساس الذى يميز فيما يبدو الميتافيزيقا الأوروبية المعاصرة .

ولذا فإن فكرة العبث داخل إطار تاريخى ، تبدو بصفة خاصة شكلاً من الأشكال المناقضة للمذهب العقلى بدرجة حادة ، وقد تصل هذه الحدة في المناقضة إلى حد الاختلاف مع المذهب العقلى في النوع والدرجة ؛ لكن الاعتراض على المذهب العقلى الكلاسيكى كان له فضل إعداد الاساس الذى ينهض عليه . ولا يختلف الوضع في البلاد الأخرى عما هو عليه في فرنسا ذاتها ، ونرى ، بطبيعة الحال ، أولئك الذين يعدون وجود عدد كبير من أدباء العبث في فرنسا أمراً يدعو إلى الدهشة والاستغراب مع ما لفرنسا من تراث وتقاليد ديكارتية . وبغض النظر عن أية اعتبارات أخرى سواء أكانت هذه الاعتبارات تدور حول « رد الفعل الحتمى » أو « ارتداد ذراع البندول » فما لا شك فيه أن فرنسا عاصرت تيارين ، التيار الأول هو النزعة الديكارتية ، والتيار الآخر الملازم للتيار الأول هو التراث المناقض للمذهب العقلى . وقد تصدر هذا التراث المحال الفلسفى في فرنسا اعتباراً من أواخر القرن الماضى ومستهل هذا القرن ؛ بل إننا نجد بين من كان يشتغل بالفلسفة أو يقوم بتدريسها أشخاصاً مثل برجسون ، وميرسون ، وبرنشفيك ينكرون قدرة العقل^(١)

(١) الذى لا شك فيه أن بداية القرن الحالى كانت تتميز بالحاجة الشديدة إلى نظرية أو إلى وجهات نظر ، وهى الحاجة التى لم تتبعها طريقة تين Taine في التحليل التجريدى ، ولا فلسفة سبنسر Spencer ذات

وينظرون بعين الريبة إلى قدراته على إقامة أى نوع من الاتصال بين التجربة وبين العالم الخارجى ، اللهم إلا فى نطاق ضيق للغاية . ولقد انتقد برجسون هذا المبدأ فوصفه بالقصور عن إقامة اتصال بين العقل وبين الحقيقة المادية ، بينما يرى ميرسون أن العقل حين يحاول أن يطابق بين التجربة وبين مقولاته الخاصة ، إنما يترك جانباً كبيراً من اللامعقول دون مساس ، أما برنشفيك فيؤكد أن العقل دائماً ما يجابه اللامفهومية المتأصلة فى الكون ، ويضطر على الدوام أن يستعيض بالوصف والتصنيف عن فهم الكون . ونجد فى الإنتاج الأدبى لهذا العصر عرضاً لهذه الأفكار وإن كان أقل صرامة من الناحية الجدلية ؛ فنجد جوليان بندا يقول فى عام ١٩١٣ بلهجة تتسم بشئ من العنف ، إن موقف برجسون المناقض للمذهب العقلى قد أعطى معاصريه ما كانوا فى حاجة إلى سماعه بالفعل . ولا يؤكد هذا الأمر التركيز العام على نزعتى الرمزية والانطباعية فحسب ، بل نراه واضحاً وبنفس القوة عند كتاب مثل بروسست ، وباجيه ، ورولان ، وفى النقد الأدبى عند كل من تيبوديه وشارل دى بو .

وثمة سمة بارزة نلاحظها فى موقف برجسون المناقض للمذهب العقلى ، وهى الاعتقاد الدائم فى إمكان فهم الوجود ؛ فالقول بإمكان فهم الوجود عند برجسون معناه أن الوجود لا يستعصى على الفهم ، ويعنى فى نفس الوقت أنه مفهوم بالفعل . حقاً إنه يزعم أن العقل لا يستطيع الإحاطة بالحقيقة واستيعابها ، لكنه لا ينكر إمكان الإحاطة بها عن طريق وسائل أخرى . والواقع أن مذهب الحدس عند برجسون يؤكد الوجود ، ويستكشف إمكان الوصول إلى منهج يحقق الاتصال بين الفرد وبين التجربة ؛ ومن هذه النقطة يظهر الجانب الأكبر من الصرامة والإطلاقة التى تتصف بها الآراء والأفكار التى تقول بمبدأ العبث فى العصر الحاضر . ولا يقتصر « فلاسفة العبث » على القول بأن الحقيقة غير معروفة ، بل يتعدون ذلك إلى القطع

== الطابع المادى ، ولا أسلوب أناتول فرانس A. France التهكمى الساخر . وفى مطلع القرن العشرين كانت هذه الاتجاهات قد تجملت فى فرنسا بشكل واضح فى آراء كل من برجسون ، وميرسون ، وبرنشفيك ، فضلاً عن مورييس بلوندل M. Blondel ، وقد تميزت هذه الاتجاهات الجديدة بصفة عامة بميلها نحو مقاومة الآلية ، وإقبالها صوب الترة الانسانية ، واستهجانها لمذهب أولئك الذين يعتقدون ان الأساليب المادية وتطبيقات العلوم الانسانية كفيلة بحل جميع المشكلات التى تهم الإنسان . (المترجم) .

باستحالة معرفتها ، وهم يرفضون القول بوجود القدرة على الفهم ، تلك القدرة التي يمكن عن طريقها الوصول آخر الأمر ، سواء عن طريق العقل أو الحدس أو أية طريقة أخرى إلى إقامة الاتصال مع الحقيقة . أما بالنسبة لكامى فإن العبث يتخذ طابعاً غير قابل للتعديل ، الأمر الذى يجعله على التأكيد مغايراً فى الدرجة وربما فى النوع للترعة المناقضة للمذهب العقلى التى جاءت قبله ، والتى مهدت الأرض لظهوره . وبينما نرى من تقدم من المفكرين يؤكد قصور العقل ، بدافع من الحماسة لأية وسائل أخرى غير العقل تؤدي إلى المعرفة (الحدس) ، نجد كامى يقول بأن العقل قاصر ، ثم لا يقدم بعد ذلك أى طريق آخر يهذى إلى الحق .

وعلى الرغم من العرف الذى جرت عليه اللغة فى الاستعمال العادى ، مما يضطر كامى إلى استخدام الاسم noun بحيث يتكلم عن العبث l'absurde ، فهو بالتأكيد لا يستعيز عن المطلقات التى سبق له أن رفضها مطلقاً آخر جديداً . ومما لا شك فيه ، وواضح مما قاله ، أنه على الرغم من أن الشيء الموجود قد يفصح عن العبث ويبرره ، فإن العبث نفسه ليس شيئاً موجوداً . ويشير كامى مؤكداً فى إحدى الفقرات التى اقتطعتها وأوردتها فيما بعد ، إلى أن العبث ما هو إلا علاقة ، علاقة انعدام التوافق بين الفرد من ناحية ، وبين العالم من ناحية أخرى . فليس العبث شيئاً قائماً بذاته thing-in-itself ، بل هو تقابل شيتين آخرين غير العبث نفسه .. هما : الوجود من ناحية والعقل الفردى من ناحية أخرى . وترتب على القول بأن العبث ما هو إلا علاقة بين العقل الذى يعيش التجربة ويكابدها ، باعتباره شطراً من الشطرين اللذين تقوم عليهما العلاقة ، يترتب على ذلك أنه لا يمكن تصوير العبث على أنه شيء كلى مطلق ، وكذلك قولنا بأن العبث علاقة ، فضلاً عن طبيعة هذه العلاقة نفسها ، يؤكد العبارة القائلة : « هذا غير معقول بالنسبة لى » ، ولا يسمح للفرد أن يقول : « هذا غير معقول » . ولذا ، فعلى الرغم من اشتطاط كامى فى القول بأن ما لا يفهمه يعتبر مستعصياً على الفهم ، فإن مما يبرر قوله هذا المبدأ القائل بأن ما لا يفهمه يعتبر مستعصياً على فهمه هو شخصياً ، ومع هذا فإن العبارة التى قالها كامى توحى بأنه ينظر إلى ما لا يفهمه هو شخصياً ، على أنه غير مفهوم على الإطلاق . وليس فى مقدور كامى بالطبع أن يدل على هذا الأمر أو يحققه ، ولا يعدو أن يكون تأويلاً لما توحى به بعض الفقرات . والواقع أن المناقشة التى تدور

حول العبث في كتاب « أسطورة سيزيف » تتم بالخلط والاضطراب نتيجة لعجز كامي عن التفرقة بين ما هو « غير مفهوم » unknown وما هو « غير قابل للفهم » unknowable ونرى في الفقرة التالية مصداقاً لهذا الكلام ، إذ يقول كامي : « سبق أن قلت إن العالم غير معقول ، غير أنني كنت معسراً فيما قلت ، فكل ما أستطيع القول به أن العالم لا يخضع لمقاييس العقل ، ولا يمكن اعتبار العقل طريقاً لفهم العالم . ومع كل هذا فاللامعقول ليس إلا مواجهة هذا العالم المنافي للعقل بالرغبة المستميتة التي تنشئ الوضوح ، تلك الرغبة المتأصلة في نفس الإنسان . ويعتمد اللامعقول ^(١) في وجوده على الإنسان مثلاً يعتمد على الوجود ذاته » .

ويبدو أن كامي في العبارتين الأوليين من الفقرة السابقة بصفة خاصة ، يحاول إظهار الفرق بين ما هو « غير مفهوم » وما هو « غير قابل للفهم » ، وقد صدق كامي في قوله إن العالم ليس بالضرورة منافياً للعقل ، بل إن كل ما يقصده أن العالم لا يخضع لمقاييس العقل ، أي أن العالم غير مفهوم لكنه لا يزعم استحالة فهمه ، ومن ثم فالطريق لا يزال مفتوحاً أمام الفروض الأخرى . من ذلك مثلاً الحدس الذي قال به برجسون ^(٢) . ثم يتجاهل كامي في فقرة تالية هذا التمييز الحقيقي والضروري فيما أرى بين ما هو غير مفهوم وما هو غير قابل للفهم كما أسلفنا ، إلا أنه يعرض لنا بدلاً من ذلك الرأي القائل بأن العبث لا يخضع لمقاييس العقل على الإطلاق . فالإنسان يختلف اختلافاً جوهرياً عن بقية الكائنات ، فوعى الإنسان يميزه عن بقية العالم وما فيه ، ومن وجهة نظر الإنسان لا يعد العالم غير مفهوم

(١) الكلمة في الأصل The absurd وقد أثرت ترجمتها باللامعقول بدلاً من العبث في هذا السياق ، حتى تستقيم المقابلة المبطية بين التقيضين (المترجم) .

(٢) الواقع أنه لا سبيل إلى تحصيل معرفة ميتافيزيقية حقيقية إلا بالحدس عن التصورات والالتجاء إلى الحدس ، وما دام التصور في أصله هو مجرد أداة للعمل أو للفعل ، لا للنظر أو المعرفة ، بأن من العبث أن نحاول معرفة الواقع عن طريق التصورات ، وكل محاولة يراد بها فهم الوجود عن طريق مجموعة من التصورات ، لابد أن تنفض بنا إلى مذاهب ميتافيزيقية متنافسة ، قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى أداة ميكانيكية يستعملها الإنسان للتصرف في المادة ، وإذا كان من شأن العقل فيما يقول برجسون أن يثبت ويبرهن ، فإن من شأن الحدس أن يدرك ويعرف ، وما أكثر الأشياء التي نبرهن عليها دون أن نعرفها ، ولكن ما أكثر أيضاً تلك الأشياء التي نعرفها دون أن نستطيع البرهنة عليها . (المترجم) .

فحسب ، بل وغير قابل للفهم . فثمة هوة قائمة لا يمكن لأى نوع من المعرفة أن يتخطاها ، ولن تتوافر المعرفة للإنسان إلا إذا توقف وجوده من حيث هو إنسان ، واندمج في الوجود المادى الخارجى ، ذلك الوجود الذى يكابده ويعايش تجربته : « لو كنت شجرة بين الأشجار ، أو قطة في مملكة الحيوان ، لأصبح للحياة معنى ، ولانتفى وجود المشكلة من أساسها ، وفقدت كل ما تنطوى عليه من دلالة ، حيث أصبح لبنة في بناء هذا العالم » .

وإذا أضفنا هذه الفقرة إلى جانب الفقرة التي سبقتها ، لانتضح إلى أى حد من الخلط وصل الأمر بكامى ، وهو الخلط بين النظر إلى الوجود باعتباره غير مفهوم لكن إمكان فهمه لا يزال قائماً هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى النظر إلى الوجود باعتباره غير قابل للفهم في جوهره . وإلى جانب كل هذا ، نجد كامى يشتط في قوله حين يرى أن العبث ليس إلا علاقة عامة ومطلقة ، وأن العامل الذاتى لدى الإنسان الموجود بالضرورة في هذه العلاقة ، يتيح له تأكيد التجربة الخاصة التي عاشها ، في صورة التجارب الماثلة التي عاشها غيره من الناس . وهذا الأمر يتطلب الاعتراف بأن هذه التجربة لم تعد تنطبق على جميع الحالات ، في حالة عدم وجود المطلقات أو الكشف الإلهى ، بأكثر مما انطبقت آراء عديد من المفكرين الذين رأوا خلاف ما ارتآه كامى . ويميل الفرد إلى الشك في هذه الحالة ، كما حدث في حالات سابقة في « أسطورة سيزيف » ، إلا أن الدافع وراء اصرار كامى في شيء من صلابة الرأى على استحالة فهم الوجود هو عدم المساس بفكرته عن العبث . ولا تعدم هذه الصفحات على الإطلاق موقفاً عاطفياً قوياً ، ونزعة سابقة إلى تأييد مبدأ العبث ، تلك النزعة التي كثيراً ما تنال من المنطق الذى تقوم عليه هذه الصفحات ، وأحياناً ما تجعله منطقاً زائفاً ويصر كامى على ضرورة « الانعدام الكلى للأمل » و « الرفض الدائم » و « السعوط النفسى » ، ويستطرد قائلاً :

« وأى شيء ينال من هذه المستلزمات سواء بتعديلها أو بالقضاء عليها (وفوق كل اعتبار الإذعان الذى يحطم الاختلاف) كل هذا من شأنه القضاء على فكرة العبث ، والانحدار بالموقف الذى يمكن أن نستمد منه الفكره نفسها » .

ولقد برر كامى هذا الرأى الذى قطع به على أساس أنه ينبغى عليه أن يبقى على

ما رأى أنه صحيح ؛ وبالرغم من ذلك نراه بعد وقت قصير يصرح بأن العالم ليس غريباً غرابة كاملة ، ويصدق حين يقول : « ... في وسعنا أن نفهم وأن نفسر كثيراً من الأشياء » . والواقع أن تثبيت مبدأ العبث لم يكن إلا نتيجة لمقدرة العقل الجزئية ، الأمر الذى أوضح كامى حدوده ومدى معرفته . وإن الهوة القائمة بين الإنسان والعالم ليست هوة جوهرية أو مطلقة كما توحي بذلك بعض آرائه ، بل إنه نظراً للمبدأ الذى قال به وهو ضرورة الإبقاء على ما يرى أنه صحيح ، لا بد له ألا يتجاهل هذه النقطة الأخيرة . فلعل هذه النقطة لا تقل عن سابقتها من حيث وضع أساس للسلوك مماثل من ناحية المشروعية ، وكذلك أقرب إلى الصواب . لكن هذا قد يؤدي إلى إقصاء الأفكار عن مشكلة العبث ، وقد يهبط بقيمة التمسرد هبوطاً شديداً ، على الأقل في المرحلة التي صورتها « أسطورة سيزيف » الأمر الذى لن يرضى به كامى .

إن دراسة موضوع العبث حتى هذه السطور تؤكد أنه موضوع ينطوى على فكرة عقلية كبيرة ؛ إلا أن كامى يوضح أن العبث تجربة عاطفية واسعة الانتشار ، يشعر بها كثير من الناس الذين لم يصلوا بها إلى مستوى الفهم العقلى المجرد . ونراه في الواقع يؤكد أن العبث تجربة يشعر بها الفرد أولاً ، ويأتى بعد ذلك صياغتها في القلب الذهني الخالص . ويبدأ في الفصل الثاني من « أسطورة سيزيف » بعرض العبث من خلال تجربة عاطفية ... ما هو ، وكيف ينشأ ... ثم يستطرد بعد ذلك في هذا الفصل إلى مناقشة العبث من حيث هو موقف عقلى تجاه العالم .

ويرى كامى أن الإحساس بالعبث لا يقتصر على الأدلة التي تشير إليه في الأدب فحسب ، بل وفي المحادثات اليومية والاتصالات العادية مع الناس . فمن الجائز معاناة العبث بصورة تلقائية دونما استعداد سابق من الدهن أو الحواس . أما كشف العبث عن نفسه لدى بعض الأفراد ، فثله في التعسف مثل الرحمة الإلهية التي تظهر للمؤمن عند توقعها . وعلى وجه العموم ، فإن الإحساس بالعبث غالباً ما ينشأ بطريقة أو أخرى من أربع طرائق مختلفة ، أولاً : الطبيعة الآلية لحياة عديد من الأفراد ، أو الروتين السقيم الذى يميز هذه الحياة ، مما يجعل أحدهم يسأل نفسه ذات يوم عن قيمة وجوده وعن الغاية من هذا الوجود . وليس هذا التساؤل إلا الإيعاز بعشبة الوجود (ولعلنا نلاحظ - بمحض الصدفة - أن كامى على ما يبدو

ينظر إلى التكرار السقيم الذى تتسم به حياة الكثيرين ، لا سيما فى المجتمعات التى تتمتع بنصيب كبير من الحضارة ، على أنه الصورة الحديثة لأسطورة سيزيف) . يستمد الوعى بالعبث مصدره الثانى من الإحساس الحاد بمرور الزمن ، أعنى الإحساس بالزمن باعتباره عنصراً مدمراً ، وربما ألحقنا بهذه التجربة ، التحقق مما يتصف به الموت من ضرورة وحتمية . ثالثاً ، ينشأ العبث من الإحساس بالانعزال فى عالم مغترب يشعر به الناس بدرجات متفاوتة ، وقد يتج هذا الشعور بالانعزال عن الإحساس بأننا إنما وجدنا بمحض الصدفة وبلا سبب معقول ، وهو الإحساس الذى نجده لدى بسكال وكيركيجارد وغيرهما من الوجوديين المعاصرين . وقد يصدر العبث ، وهذا مثال تعرض له سارتر فى رواية « الغثيان » عن الوعى المباغت بالطبيعة المغتربة فى جوهرها ، والكامنة فى الأشياء الطبيعية المألوفة والمعروفة لدى كل إنسان باسم الحجر ، والشجر ، والأريكة .. الخ . وقد يتواجد لدينا إحساس حاد يسميه كامى : « العداوة البدائية تجاه العالم » وأخيراً يمكننا معاناة العبث عن طريق الإحساس الحاد بانعزالنا انعزالاً جوهرياً عن غيرنا من بنى الإنسان ، ويقول كامى إن بنى الإنسان لديهم القدرة على إفراز نوع من الجوهر اللا إنسانى ، ففى خلال لحظات بعينها من الرؤيا تصدمنا حقيقة التصرفات الآلية التى ينعدم فيها كل إحساس ، والتى تشكل السلوك العادى لدى الإنسان . وهذا الإحساس مماثل لما نراه أحياناً عندما نرقب فرداً أثناء حديث تليفونى فإذا به عاجز عن سماع الحديث الذى يدلى به . أما الانطباع الذى يتركه الموقف ، فهو وجود دمىة لا تتسبب إلى عالم الإنسان . وثمة دليل آخر على الأشياء التى توحى بالعبث هو على ما أعتقد ، الإحساس بالقلق الغامض الذى يصدر أحياناً عن الصفة اللا إنسانية للشخصيات التى تمثل فى الأفلام الصامتة . ونحت العنوان نفسه يضيف كامى الإحساس بالاغتراب بالنسبة لأنفسنا ، وهو الإحساس الذى نشعر به عند رؤية أخ لنا مألوف ، ومع هذا يثير قلقنا ، الأمر الذى يعد انعكاساً لصورتنا فى المرآة ، أو فى صورة فوتوغرافية .

ثم ينتقل كامى إلى الفهم العقلى المجرد لتجربة العبث ، فيتم بإيضاح قصور العقل وعجزه عن إعطاء عرض للتجربة بنى بالعرض ؛ ويقول ان الوظيفة الرئيسية

للعقل هي التمييز بين الحقيقة والزيف وبين اليقين والشك ، لكن عندما يتأمل الذهن في النشاط الذي يقوم به ، يجد نفسه عاجزاً عن وضع هذه الفروق موضع التنفيذ . ولكي يوضح كامى هذه النقطة ، يدرس على التوالي ما يسميه إخفاق المنطق في الوصول إلى الحقيقة ، وإخفاق العلم في الوصول إلى تفسير عقلي للوجود . أما بالنسبة للمنطق ، فكامى يشير إلى تدليل أرسطو بأن افتراض صحة الشيء أو خطؤه ينتهى في كلتا الحالتين إلى مأزق منطقي ، وهذه هي القصة القديمة حول الرجل الكريتي ، الذي قال أن جميع الكريتيين بلا استثناء كاذبون ، بينما يعد هو نفسه كاذباً ولو قال الحق لأنه كريتي . أما الصيغة الكاملة للقضية فتجربى على الوجه التالي : إذا قلنا بالقضية أن جميع القضايا صادقة ، معنى هذا أننا نثبت ضمن ما نثبت ، القضية المناقضة التي تفيد بأن جميع القضايا كاذبة (أى أنه إذا كانت جميع القضايا صادقة ، إذن فالرأى القائل بأن جميع القضايا كاذبة يصبح رأياً صادقاً) ولذا لا يمكن أن تكون القضية الأولى قضية صادقة . وعلى العكس إذا قلنا بأن جميع القضايا كاذبة ، فبالتالى تصبح القضية الأولى قضية كاذبة ، ولذا يتعجم أن تكون هناك على الأقل قضية واحدة صادقة ، وفضلاً عن ذلك ، إذا قلنا بأن القضية المناقضة لقضيتنا هي القضية الكاذبة ، أو أن قضيتنا هي ، دون غيرها ، القضية الصادقة ، فسرى أنفسنا منساقين وراء عدد لا نهاية له من الأحكام الخاصة بالصدق والكذب ، وفي رأى أن كامى في هذا الموضوع إنما يسعى عرض آراء أرسطو إلى حد ما ، وهو الذى قال بإمكان التدليل المنطقي . ويظهر أن كامى قد استشهد بأرسطو دون الرجوع إلى السياق الكامل للعبارة الأولى في الفقرة التي ساقها (أسطورة سيزيف ص ٣١) وليس من رأى المناطقة المحدثين أن هذه المفارقة تستعصى على الحل بالطريقة التي يوحى إليها كامى ، على الرغم من استخدامه لها لتأييد ما يراه من أن مطلب الذهن للحقيقة المطلقة المتوحدة لا بد أن يبنى بالحجية والخسار .

ولقد سبق آخرون كامى في نقد الطبيعيات ، ويعد جوته واحداً من عديد من المفكرين الذين سبقوا هوايتهد فيما سماه بعد ذلك مغالطة وهذه من شأنها أن تخلط صورة العالم عن الواقع في أية لحظة من لحظات التاريخ ، مع صورة الواقع كما هو

عليه بالفعل^(١) . ونجد كامى على وعى بهذا الخلط بحيث يجاهد لإظهاره والكشف عنه ، فهو يقول ان العلم يبدأ بتعداد عدة قوانين طبيعية ، ونحن نتقبل هذه القوانين بدافع الاستزادة من المعرفة ؛ ويتجه العالم بعد ذلك إلى الكشف عن آلية العالم الطبيعى ، وبذلك تزداد آمالنا ، فهو يبدأ بعزل بعض الأجزاء المكونة ، ويتدرج بالجزء حتى ينتهى به إلى الذرة ، ويتهى بكل ذرة إلى الإلكترون ، وهكذا إلى ما لا نهاية حتى يصل به الأمر ، إذا ما طلبنا منه المزيد ، إلى أن يحدنا عن وجود نظام خفي لحركة الكواكب السيارة يدور حول النواة . وهذه اللحظة بالنسبة لكامى هى لحظة خيبة الأمل الكبرى ، فالبحث الذى بدأناه ليكون عرضاً منطقياً للواقع يتهى به الأمر إلى استعارة شعرية . ونتيجة للتطورات العلمية الحديثة احتلت هذه الاستعارة مكان غيرها فى العصور السابقة (مثال ذلك استعارة ساعة اليد أو ساعة الحائط فى القرن الثامن عشر) لكن سيأتى اليوم الذى تحتل مكانها استعارة جديدة ؛ وأن أقصى ما يمكن للعلم أن يقدمه فى هذا الصدد عن طريق الصور والافتراضات هو المقدرة وليس المعرفة . ويرى كامى أن العلم يترك لنا الخيار بين وصف العالم الطبيعى وصفاً قد يكون دقيقاً لكنه يفصح عن حقائق غاية فى الضلالة ، وبين فروض قد تعطينا المعرفة ، إلا أنها تتغير من يوم إلى يوم ، وبالتالي لا يمكن أن تكون فروضاً دقيقة . ويختتم كامى كلامه بقوله أنه مثلاً ينتهى المنطق إلى النسبية ،

(١) كان هويتيد فى الكتب التى تمثل المرحلة الوسطى من مراحل حياته وهى : «أصول المعرفة الطبيعية» ١٩١٩ ، و«فكرة الطبيعة» ١٩٢٠ ، و«مبدأ النسبية» ١٩٢٢ مهتماً بفكرة الطاقة كما تعلمها عن السير ج. طومسون ، وفى رأى هويتيد ان هذه الفكرة تعنى أن البسائط الفيزيائية التى ينتهى إليها التحليل إن هى إلا خطوط من القوة لها اتجاه ، وليست هى جزئيات من المادة تشغل نقاطاً من مكان ولحظات من زمان . وهذا هو ما أدى به إلى فقد المفاهيم النيوتونية الكلاسيكية . هذا وقد نظر هويتيد إلى فكرة خطوط القوة التى يتداخل بعضها فى بعض فى «محالات» على أنها مشابهة للسبح المنطقى الخاص بطريقة «التجريد الشامل» التى ابتكرها هويتيد ، والتى بواسطتها تعرف الحقائق الهندسية مثل النقط والخطوط لا على أنها موجودات واقعية ولا موجودات عقلية ، بل على أنها شبكات من علاقات تحكم الطريقة التى تتداخل بها الأجسام ذوات الأشكال المختلفة . على ان هويتيد فى الكتب التى تمثل المرحلة الأخيرة من مراحل حياته وهى : «العلم والعالم الحديث» ١٩٢٦ ، و«التطور وعالم الواقع» ١٩٢٩ ، و«مغامرات الأفكار» ١٩٣٣ تحول إلى إقامة نسق ميتافيزيقى شامل مؤسس على هذه الأفكار ، ولكنه يرتكز على دراسة تأملية لا يمكن أن يعد «كائناً فعلياً» فى تيار التطور داخل الطبيعة . (الترحم) .

فإن الطبيعيات كذلك تنتهى إلى الشعر ، وعلى حد تعبيره : « وبالتالي فإن الفطنة هى الأخرى تقول لى بأسلوبها الخاص إن هذا العالم عبث » ولا بد أن نلاحظ ولو عرضاً أن كامى فى معرض حديثه عن العلم لا يستشهد بالنتائج التى توصل إليها علم الفلك الحديث لتأكيد عزلة الإنسان أو عرضية وجوده ، ولو أن اتخاذه مثل هذا الموقف يدل على تناقضه مع ما قال به من آراء فى الطبيعيات ؛ وعلى أية حال ، فإن كامى لا يفصح عن أى تذوق للصور المستحدثة التى تنتج عما يحدثه علم الفلك من فزع وإرهاب .

وثمة اعتراضات كثيرة توجه إلى آراء كامى فى المنطق والعلم ، أما بشأن الصعوبات المنطقية ، فلا أحتاج لأكثر من القول بأن المناطقة المحدثين ردوا على هذه الصعوبات ، وذلك بأن أحالوا الألفاظ التى من قبيل « صادق » و « كاذب » إلى عالم السيميائيات ^(١) semantics وأوجدوا مقولات جديدة يدرجون تحتها القضايا المنطقية ، هذا إلى جانب أن تهجم كامى على العلم لا يزال ضيق الأفق ، فهم يتجاهلون مثلاً أية مناقشة للمدى الذى يمكن للمقدرة فيه أن تكون بمثابة تأكيد للمعرفة الصحيحة ؛ ذلك إن لم تكن معرفة يمكن التذليل عليها من الناحية الصورية . إلا أنه لا يزال هناك جانب بعينه ، يظهر فيه كامى كما لو كان يتمتع بحصانة تامة . ولو أنه من المشكوك فيه أن يكون كامى قد قصد بالفعل إلى أن يكون ذلك . ونجد كامى فى « أسطورة سيزيف » يلتمس بالفعل علماً واجب الوجود « فى ذاته » من الوجهة المنطقية ، إلا أن العالم لا يمكن أن يكون كذلك لأن الوجود يتكون فى الأصل من وقائع مادية ، فلا بد للوقائع أن تتصف بالتعسفية أو

(١) السيمية هى علم معانى الألفاظ ، وهى مبحث جديد من مباحث اللغة ، ظهر على أبدي طائفة من العلماء ، بحثوا فى المنطق واللغة وأساليب التعبير ، وسموا بمبحثهم بالسيمية أخذاً من كلمة semasiology; semantic; sematic وكلها مأخوذة من كلمة « سيم » sema اليونانية بمعنى العلامة أو الرمز أو الإيماء . ويقوم هلم المبحث فى أساسه على بحث العلاقة بين حروف الكلمة ودلالاتها ، ومدار السؤال فيه : هل تدل حروف الكلمة بلفظها على شيء من معناها ؟ ورغم اختلاف أجوبة العلماء على هذا السؤال فانهم يتفقون على أن كثيراً من الكلمات نشأت من الحكاية الصوتية ، وانها لذلك تدل بلفظها على شيء من معناها ، وانها خليفة لذلك أن تتشابه فى جميع لغات العالم . ومن أشهر الباحثين فى هذا الميدان : أوجدن ogden وريتشاردز Richards صاحباً كتاب « معنى المعنى » . (المترجم) .

اللامفهومية ، حيث إنه يمكن بصورة أولية أن تكون على خلاف ما هي عليه ، فالعالم الذى ينشده كامى لا يمكن أن يكون عالماً مفهوماً فى معناه بالنسبة للعقل الذى يعايش التجربة . ويترتب على ما لموقف كامى من طبيعة لا تقبل الاعتراض ، أن ما يقوله من استحالة تفسير الوجود تفسيراً عقلياً ، يوضح التفسير العقلى للوجود بحيث يتحتم قبول ما يراه قبل أن يقدم على هذا التفسير . لكن ملاحظات كامى حول العبث من شأنها أن تذكرنا ، إلى جانب كافة أنماط التفكير الوجودى ، أنه لا يمكن فهم الوجود فهماً عقلياً خالصاً ، وأن التجريدات الفكرية مخففة لا محالة فى النيل مما تتميز به الأشياء من مادية وخصوصية .

وإن وصف كامى لتجربة العبث ليمثل أنماطاً أسطورية قديمة ومألوفة تمثل وضع الإنسان فى الوجود ؛ فالعبث يتخذ موقفاً مماثلاً لموقف تantalus المتلهف على الماء والأشجار المثقلة بالثمار البعيدة عن تناول يديه ؛ كما يشبه موقف بروميثيوس Prometheus المكبل بالأصفاد والذى أضحى غذاء للنسريقات به فى كل يوم ، ويشبه أيضاً موقف سيسفوس Sisyphus الذى يظل يدفع الصخرة إلى أعلى الجبل ، وتظل الصخرة تندفع إليه مرة ثانية .. وهكذا . ويبعد العبث فى صورته الأولية هذه - إلى الأذهان ، نكران الآلهة أن يطالب الإنسان بالوقوف معها على قدم المساواة . والواقع أن كامى يخلق على العبث الكثير من صفات الجدة والحمية والشمولية التى تتصف بها التراجيديات الكلاسيكية . ومع كل هذا فهو لا يمكنه أبداً أن يقبل العبث دون مناقشة ، فكامى يصور العبث باعتباره مزجاً بين العاطفة والجمود .. ينوء به الإنسان ، ولكنه واثق من التغلب عليه بطريقة أو بأخرى . وقد كتب فاليرى ساخراً ذات مرة أن سيسفوس قد أفاد على الأقل فائدة واحدة ، وهى التمتع بعضلات قوية نتيجة لعبء العبث الذى كان منوطاً به ، لكن كامى يذهب إلى أبعد من هذا إذ يحاول استبانة ما إذا كان من الممكن الحصول على قوة روحية ، وإذا كان الأمر كذلك ، فإلى أى مدى يمكن الاستفادة من هذه القوة ؟ وقبل أن يقوم كامى باستجلاء الإمكانيات الإيجابية التى ينطوى عليها العبث ، يحاول أولاً استجلاء ما إذا كان من الممكن استلاب هذا العبث . والطرق القديمة لاستلاب العبث اثنتان ؛ فلما كان العبث فى أساسه عبارة عن علاقة ، فإن أوضح طريقة للتخلص من العبث هى القضاء على أحد شطرى هذه العلاقة . فيمكن للفرد

على سبيل المثال أن يلغى الوجود الذى يكابده العقل فى تجربته باعتباره وجوداً لا معقولاً ، وذلك عن طريق نبذ العقل ، والاتجاه صوب المناهج الروحية ، والإيمان بالحياة الأخرى التى لا بد وأن يكتنفها الإدراك الإلهى المقدس . وهذه بالطبع هى ومضة الإيمان التى تتخذ من العبث نقطة للانطلاق ؛ ويؤيد هذا رأى كل من تروتوليان وبسكال وكيركيجارد وغيرهم من الفلاسفة ، ويسمى كامى هذه الومضة من الإيمان « انتحاراً فلسفياً » . أما الطريق الثانى للاستلاب فهو طريق لا علاج للنتائج المترتبة عليه ، ولذا كان من النادر المعنى فيه ؛ هذا الطريق هو إلغاء الشطر الثانى من العلاقة ، أى القضاء على العبث ، بالقضاء على الفرد الذى يعانى من انعدام المنطق فى هذا الوجود . والانتحار البدنى من أنجع الوسائل وأيسرها للوصول إلى هذا الغرض ؛ فالفرد يحطم عن طريق الانتحار الوسيلة الوحيدة لمعاناة العبث .. نفسه ذاتها .. وذلك بالإقدام على عمل أقرب إلى الاتساق فيما يبدو مع التجربة ذاتها .

ويبدأ كامى بعد ذلك فى دراسة هذه الطرق دراسة تفصيلية بادئاً بالانتحار الفلسفى ، وقد سبق أن رأينا كيف أن كامى يتمتع بمكانة خاصة فى تراث النزعة المناقضة للمذهب العقلى ؛ ومع هذا نجده يبدأ دراسته للانتحار الفلسفى بالهجوم على هذا المذهب ، لكن ذلك لا يعنى تناقضاً حقيقياً ، لأن كامى إنما يهاجم تلك النزعة التى سبق أن أشرنا إليها ، والتى إذا ما اكتشفت حدود العقل ومداه نبذتها ورفضتها لكى تقبل الإيمان أو الخدس باعتبارهما طريقين إلى المعرفة المطلقة . وإن مبدأ كامى عن العبث ليعترف هو أيضاً بحدود العقل ومداه لكنه يتخذ من هذه الحدود موقفاً مغايراً ، فهو يقبل حدود العقل ، ولكنه يتمسك بالعقل باعتباره الحلقة الوحيدة ، على الرغم من كونها واهية ، بين الواقع والإنسان . وهكذا نرى أن إصرار كامى وتشبته بحقيقة العبث يتصل على نحو ما بنوع من النزعة العقلية المتطرفة . أما النزعة المناقضة للمذهب العقلى والتى يرفضها كامى فهو يطلق عليها : الفكر الوضعى la pensee humilice .

ويرى كامى أن الوعى الحاد بالعبث يعد سمة شائعة بين كثير من المفكرين من أمثال كيركيجارد وشيستوف ، هيدجر وإسبرز ، هوسرل وشيلر وبناء على تفسير

كامي لمواقفهم ، ذلك التفسير الذي قد يؤدي إلى اختلاف كبير بين مؤرخي الفلسفة ، والذي مؤداه أنهم جميعاً رأوا أن طريق العقل السامي إلى المعرفة طريق موصد ، ومن ثم سلكوا إلى هدفهم دروباً جبلية ضيقة وخطيرة .. ألا وهي دروب الدين المنافية للعقل والمنطق . ويلخص كامي في الصفحات الأخيرة من الفصل الثاني تدليل كل منهم على وجود العبث ، وينتقل كامي بعد ذلك إلى اختيار كل من كيركيغارد وشيستوف ليقدم عنها دراسة مستفيضة باعتبارهما النموذجين الرئيسيين لتوضيح كيف أن الاعتراف بالعبث يستتبع ومضة الإيمان التي يعتبرها كامي مجرد لجوء إلى الافتراض الذي لا يقوم على دليل . كما يشير في إنجاز إلى ياسبرز ، وتوضح لنا هذه الإشارة في سر واختصار طبيعة الانتحار الفلسفي الذي يرفضه كامي ، ويقول كامي على لسان ياسبرز أن إخفاق العقل في فهم الوجود والوقوف على حقيقته « يفصح بالتأكيد دونما حاجة إلى شرح أو تفسير » إلا عن العدم ولكن عن وجود المتعالى . ويؤكد ياسبرز المتعالى والمط الفرضى في الوجود باللجوء ، كما يقول صراحة في هذا الموضع ، إلى عملية إحالة « لاحتاج إلى شرح أو تفسير » وهذا مثال مباشر لمبدأ « إن العبث هو القانون » الذي رفضه كامي ، وتعرض له بالمناقشة في صورته الأكثر تعقيداً عند الكلام عن كيركيغارد وشيستوف ، ويتعرض كامي في الفصل نفسه إلى نقد مبدأ الظواهر عند هوسرل ، مبتدأ من فكرته عن القصد في الإدراك الحسى . ويشير كامي إلى فلاسفة الظواهر لأنهم على الرغم من عدم اتباعهم ومضة الإيمان على نهج الوجوديين المسيحيين فهم يتهربون من حقيقة العبث ، ولهذا فهو يقول بما يتضح آخر الأمر أنه مماثل لطرائقهم ومناهجهم . وهكذا بعد أن يقر هوسرل أن الفكر وصف description وليس تفسيراً explanation يقدم فكرة الجواهر اللامتناهية المتعالية على الزمان ، والتي تضمنى الدلالة على الأشياء التي لا نهاية لها ولا حصر . وعن طريق هذا « التعدد المجرد » polytheisme abstrait وهو بالنسبة لكامي لا يقوم على دليل مثل « مذهب التوحيد » الذي قال به كل من كيركيغارد وشيستوف ، عن طريق هذا « التعدد المجرد » يقدم هوسرل على ما يصح أن نسميه منصة الإيمان في عالم العقل المطلق . ويقصد كامي من ذكر مثال هوسرل بعد أن ذكر كلا من شيستوف وكيركيغارد أن يوضح لنا كيف أن الفكر يمكن هزيمته على يد « العقل المنتصر » مثلاً يمكن هزيمته

كذلك على يد « العقل المفكر » ، والسبب في هذا أن الإرادة الراغبة في الوصول إلى نتائج إيجابية تسبق الدراسة الكافية للوسيلة المستخدمة في هذا الغرض . وهوسرل في هذا الصدد لا يفضل كيركيجارد ، فكلاهما واقع في نفس الخطأ ، فما يسميه هوسرل بالعقل المطلق ليس في آخر الأمر إلا نوعاً من السلامعقولية ، فهوسرل الفيلسوف التجريدي ، وكيركيجارد المفكر الديني حاولا التغلب على العبث بإنكار الطريقة الوحيدة التي جعلت كلا منهما يدرك هذا العبث ويعيه ، وهو العقل الإنساني ذو المدى الضيق والقدرة المحدودة . ولا يقبل كامى هذا المنهج ، لأنه يريد أن يتعامل مع العبث في الوقت الذى يبتى فيه على الوسائل التي ساعدته على إدراكه والوعى بوجوده .

أما الاعتراضات على الانتحار البدنى فهي تصدر عن نفس الموقف الجذرى ؛ فعلى المستوى البدنى كما هو على المستوى الفكرى ، ينطوى الانتحار على قدر من التناقض هو في نهاية الأمر هروب من المشكلة وليس حلاً لها . فمن الواضح أن الانتحار يقضى على رؤية الفرد للعبث ، حين يقضى على الفرد ذاته الذى يعد شرطاً لازماً في العلاقة التي تفصح عن هذا العبث وتبرزه . ولا يترتب على هذا الانتحار أى تبدل في حقيقة العبث باعتباره وجوداً قائماً أو محتملاً بالنسبة لغيره من الأفراد . وهذا الإجراء على أحسن الفروض ليس إلا إجابة فردية تخلو من الصدق العام ، فإذا كان هذا الإجراء مقبولاً باعتباره منهجاً لإلغاء العبث ، فهو بالتأكيد ليس وسيلة للحضه والقضاء عليه . وسنرى في الفصل القادم ، كما أوحى بذلك كامى في صورة عملية في كتابه « أعراس » ، كيف أنه يمكن التفرقة بين الحكم بافتقار الحياة إلى المعنى ، وبين القول بأن هذه الحياة لا تستأهل أن تعاش . وعلى أية حال ، لا يعدم كامى في المنطق الذى يسوقه ، قوة منطقية في قوله إنه يمكن الحكم بعبثية الحياة في حالة واحدة ، وذلك في ضوء العمل الذى يحاول أن يلتمس للوجود معنى . أما الانتحار فينطوى على الموافقة على العبث والإذعان لوجوده ، لكن مثل هذا الموقف يتناقض مع الاعتراض والمقاومة السافرة للذين ساعدوا على إيجاد الوعى بالعبث في أول الأمر . وهذا يعنى إن الانتحار ليس إلا دليلاً على التناضى عن العبث وليس حلاً لمشكلته . بل لعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا أن الانتحار أبعد ما يكون عن إلغاء العبث ، لأنه في الواقع تأكيد له وتأييد لحقيقته . ويعتبر الموت كما سبق أن رأينا

إحدى سمات العبث ، ومعنى الانتحار هو الإقدام الاختياري والإسراع نحو الموت . ومن ناحية أخرى ، يعد الدافع على التمرد الذي يثيره العبث في نفس الفرد تمرداً على الموت ذاته . وليس مما يتفق مع هذا التمرد أن يتغاضى الفرد عمداً عن حقيقة الموت بإقدامه على الانتحار ، فالرغبة الطبيعية لدى الفرد المحكوم عليه بالإعدام هي التعلق بالحياة تعلقاً شديداً ، وليس من المنطق في شيء أن الفرد المحكوم عليه (من الرجفة الميتافيزيقية) نتيجة لجرعة لا يعرفها ، أن يسهم في إلحاق الموت بنفسه . ولعل هذا هو ما يعنيه كامي بقوله إن الرجل الذي يقدم على الانتحار ، والرجل المحكوم عليه بالإعدام .. نقيضان .

ويستند كامي إلى ناحيتين أخريين في مستهل كتابه التالي « الإنسان المتمرد » وقد أقامهما على دراسة مستفيضة لدحض فكرة الانتحار ، أولاها أنه من الممكن تبرير فكرة الانتحار إذا ما أنكرنا المقدمات الأولى لفكرة العبث ، فإذا كان الوجود عبثاً بصورة لا تقبل التغير ، وكان الفرد يحس بالغرابة تجاه نفسه وتجاه غيره من الناس وتجاه الأشياء المادية ، فإن الإقدام على الانتحار يعني أن مثل هذا الإجراء ينطوي على معنى في عالم خلا من المعنى . بل إن محاولة إضفاء المعنى على عملية الانتحار تعني إنكار طبيعة العبث التي كانت حافزاً للإقدام عليه . ويعني هذا أيضاً أن الانتحار إجراء ممكن في نطاق العبثية الشاملة ، إلا أنه يحطم أية صلة منطقية بين الناحيتين ، وينطوي على النتيجة القائلة بأن الاعتراض على الانتحار أو الموافقة عليه سيان في هذه الحالة من الوجهة المنطقية . وثمة نقطة أخرى تترتب على ما سلف ، وهي أن الانتحار ليس كما هو مفترض الإلغاء المطلق لكل ما هو موجود ، وإنما الانتحار مثله مثل الحكم بأن الحياة عبث ، ينطوي على نوع من نشدان القيمة ، فالانتحار إثبات إيجابي ، ولو أنه إثبات محدود تحت ستار من الإلغاء الكامل ، كما أن الانتحار ينطوي على أن العبث لم يكن شاملاً ، لكنه يحكم طبيعته يحول دون الفرد ودون استعمال القيمة أو المعنى التي يشير إليها ، وذلك في هجومه الإيجابي على حقيقة العبث .

ويتبين من المناهج التي أشرنا إليها قبل ذلك ، أن كامي يرفض فكرة الانتحار فلسفياً كان أو بدنياً باعتبارهما موقفين منطقيين يتخذهما الإنسان تجاه العبث ، وتؤدي

كل هذه البراهين إلى النتيجة القائلة باستحالة إلغاء العبث دون النيل سواء من البرهان الذى يقدمه العقل أو من الرغبة فى السلوك المنطقى . ويتبع ذلك أن كامى لم يترك لنفسه إلا باباً واحداً ، وهو تقبل وجود العبث وفقاً للأدلة التى يقدمها له عقله وحواسه ، ولا يسمح لنفسه بأى حل آخر ، حتى ل يبدو وكأنما قد رجع إلى النقطة التى ابتدأ منها . وعلى أية حال فهو فى عرضه للموقف الذى ارتآه ، يضلنى عليه تأكيداً مختلفاً كل الاختلاف ، فالموقف كما هو فى الأصل لم يتغير ، ولكن موقف كامى تجاهه هو الذى أصابه التغير . وكذلك فإن اكتشافاته للحلول المقترحة سواء كانت الهروب اللاعقل أو الانتحار البدنى ، وهو ما يسميه كامى « التذليل العبثى » *raisonnement absurde* يؤدى به آخر الأمر إلى النتيجة القائلة بإمكان تقبل حقيقة العبث بالطريقة التى رآها أول مرة . ويستطرد كامى فيقول إن العبث على أية حال يعد مصدراً لقيسة على جانب من الأهلية ، وهى الحق ، لأنه يعتبر أن العبث نفسه حقيقة . أما البحث الخائب عن الحقيقة ، والذى أثار وعيه بالعبث ، فقد استوفى ناحية من نواحيه بوصوله إلى حقيقة العبث نفسه . ثم يقول كامى إن الرغبة نفسها فى الوقوف على الحقيقة ، تقتضى أن يحافظ الفرد على الحقيقة التى يكتشفها وأن يبتى عليها ، وبذا يخلص إلى وجوب الإبقاء على حقيقة العبث وليس الهروب منها . ولا يمكن رد العبث بحكم طبيعة الأشياء إلى عناصره الأولية ، ولا يمكن كذلك استبعاده فى ضوء الأدلة التى ساقها كامى ، بل إن احتمال استبقائه هو الذى أصبح محتملاً بعد أن تبين أنه يؤدى إلى إقامة حقيقة من الحقائق . وإن كامى يرفضه الانتحار البدنى والفلسفى إنما يبتى على حقيقة العبث ، وكلما ازداد فهم هذا الموقف ، أصبح أكثر إيجابية . وإن كامى بوصفه العبث على أنه علاقة بين العقل وبين العالم المادى ، إنما يؤكد طبيعة ما ينطوى عليه من رفض وصراع ، وهو ما يسميه بـ « مواجهة وصراع بلا هوادة » . وحتى نبقى على الوعى بالعبث « وعلى الحقيقة التى يقرها ، يتعين علينا أن نتخطى « حافة الدوار » برفضنا كل الطرق المقترحة للهروب ، ويطلق كامى على هذا الموقف رفض التمرد . ونحن باتخاذنا هذا الموقف إنما نراهن فى الاتجاه المعارض لموقف بسكال ، ونؤكد « المراهنة من أجل العبث » التى تبث على الدهشة والفرع « على أن هذه المراهنة لا تعد حلاً للمشكلات العقلية ، فكل ما تفعله هو أنها ترفض كلا طريقتى الانتحار ، وتبقى على الإيمان بالحقيقة الأولية التى تملها الحواس :

« فالجسد ، والعاطفة ، والعالم ، والسلوك ، والسمو الإنساني ، كل هذا سيعود إلى سابق مكانه في هذا العالم المجنون ، وسيجد الإنسان مرة أخرى خمر العبث وخبز اللامبالاة اللذين يمدان عظمته بما تقتات به من طعام » .

وإن التمرّد الذي ينطوى على مثل هذه النتائج ليرضى ما في نفس كامى من إحساس الرواق والشهوانى معاً .

والواقع أن ما لدينا الآن هو كوجيتو كامى Camus;cogito الذى يشكل رأيه في مشكلة المعرفة ؛ فإن البحث الذى بدأه ليتبين كيف يتسنى له حل مفارقة العبث أو التغلب عليها ، انتهى بجعل هذه المفارقة نفسها أساساً للسلوك الإيجابي ، ومثلما استمد ديكارت اليقين بوجوده من الشك السابق في هذا الوجود (أنا أشك إذن أنا أفكر إذن أنا موجود) فكذلك كامى يستمد معنى وجوده من الإنكار السابق لاحتمال وجود معنى لهذا الوجود . هذا مع العلم بأن كلا هذين الدليلين لا يزالان موضع اعتراضات كثيرة ، بصرف النظر عن النقد الخاص للفروض التى أثبتت في حالة ديكارت بالذات ، ودون الخوض في عملية الشك الديكارتي إلى أبعد من ذلك . أود لو ذكرت تعقيبات ثلاثة موجزة عن النتائج التى توصل إليها كامى ؛ أولاً : أن كل المحاولات التى بذلت لفهم العبث أو استخدامه كمصدر من مصادر القيم تنطوى فيما يبدو على « مبدأ بسيط » ويتضح هذا وضوحاً جلياً في بعض الحالات مثل التناقض اللفظي في قول كامى « ليس للعبث معنى إلا بالقدر الذى لا نرضى به » .

ونحن نرى في هذه العبارة موقفاً شعورياً يناقض مقتضيات المنطق ، ذلك أن كامى بصر منذ البداية على الإبقاء على التمرّد ، ولهذا لا بد أن يرفض فكرة الانتحار . لكنه داخل النطاق العام لفكرة العبث ، لا يستطيع الفرد إلا أن يختار بين الانتحار أو التمرّد ، أما محاولة إضفاء صفة الحتمية المنطقية على التمرّد ، فهى محاولة مقضى عليها بالإخفاق . ثانياً : أن كامى يفسر فكرة العبث تفسيرات ثلاثة ، وذلك في أثناء تدليله على رأيه في مشكلة المعرفة cogito (أ) فهو المفارقة التراجيدية بأسرها للوضع الإنساني ، كما أنه موضوع التشهير والشكوى . (ب) وهو موقف يطالب الفرد بالإبقاء عليه كما هو بقدر الإمكان (ج) وهو موقف من التمرّد

(المراهنة من أجل العبث) الذي يحتم علينا أن نستعمل العبث وفقاً للتفسير الثاني (ب) مقابل مفهوم العبث وفقاً للتفسير الأول (أ) وهذه المعاني الثلاثة لكلمة «العبث» تنطوي على ثلاثة أنواع مختلفة من العلاقات ، هي في جملتها مختلطة ومهوشة . وفي رأئي أن هذه التفسيرات توضح السبب الذي جعل كامى ، بعد أن طالبنا برفض فكرة الانتحار لأنها تعنى التغاضى عن العبث (وفقاً للتفسير الأول «أ») يجذب التمرد وبالتالي يطالبنا بالتغاضى عن العبث (وفقاً للتفسير الثاني «ب») . ولا شك أن الدليل كله يسوده الافتقار إلى وضوح التعريف الاصطلاحي وتميزه . وأخيراً ، يصعب ألا نشعر بأن حماسة كامى لمبدأ العبث على أساس أنه يدل على حقيقة وجوده ، وأنه يجب الإبقاء على هذه الحقيقة ، يصعب ألا نشعر بأن الدليل ضروري بشكل مبالغ فيه . ولدنيا هذا الانطباع الذي يزداد عمقاً في النفس نتيجة للمناقشة التي بدأت تدور حول أوجه التحجيد ونواحي الاعتراض على فكرة الانتحار باعتبارها المشكلة الفلسفية الوحيدة الجديرة بالنظر . وأخال أن مثل هذا الاعتراض يمكن وراء شكوى بلانشو Blanchot من أن كتاب «أسطورة سيزيف» يخلف في نفسه إحساساً بالقلق نتيجة للطريقة التي يحول بها مأساة العبث ولعنته إلى شيء يصبح معه الحل الوسط ليس ممكناً فحسب بل ومرغوباً فيه ^(١) . ثم نرى بعد ذلك تحولاً مفاجئاً في الدليل يغير من العبث ويجعله حلاً ، أو أسلوباً في الحياة ، أو نوعاً من الخلاص بالنسبة إلى الإنسان . وعند كامى أن عدم الوقوف على حل لمشكلة العبث ، هو نفسه الطريق إلى الوقوف على حقيقة الوجود ، أو عبارة أخرى أن الطريق إلى فهم الوجود هو عدم العثور على أى طريق . وإن كامى بإعطائه أكثر من معنى لكلمة «العبث» يستخلص على ما يبدو هذا المعنى من المنطق الجامد . ومن الصعب ألا نقول إن هذا الحل ، يعتبر حلاً تعسفياً وليس استنباطاً منطقياً على الرغم من الحجج التي يغطي بها كامى هذا الحل . وفي آخر الأمر ، يبدو كامى وكأنما قد قام يومضة الإيمان الخاصة به ، متخذاً من العبث نقطة للارتكاز والانطلاق . والواقع أن كامى يبدو كأنما قد نفّض يديه من اللعبة بأسرها عندما يتحدث عن المراهنة التي تبعث على الدهشة والفرع .

(١) انظر موريس بلانشو «السقطة» باريس ، جاليمار ، ١٩٤٣ ص ٧٥ .

ويبدو أن « الحل » الذى ارتآه كامى يؤكد الرأى الذى قال به مالرو منذ عام ١٩٢٨ فى رواية « المتصرون » ومؤداه أنه لا يمكن للفرد أن يعيش وهو واع بالعبث دون أن يتنازل من أجله عن بعض ما يعتقد فيه . وإن رفض كامى لفكرة الانتحار ورغبته فى الحياة لا بد أن تعد - إلى حد ما - حلاً وسطاً بالنسبة لمشكلة العبث . وعلى أية حال ، فطالما تبين لنا أن المسألة مسألة اختيار ، وليست ضرورة منطقية ، أصبح العبث أقرب إلى القبول والاحتمال . ويمكن الدفاع عن هذا الاختيار بناء على أسباب كثيرة ، بل من الممكن التدليل على وجود نوع من الضرورة داخل هذا الاختيار نفسه ، إلا أن هذه الضرورة تختلف عن الحتمية الصورية التى يزعمها كامى . ومن الإنصاف أن نقول إن عملية الاختيار بهذا المعنى تعد أكثر منطقية مما يمكن للمنطق الصورى المجرد أن يكون بالنسبة للموقف الوجودى الذى يتخذه كامى ، وبالنسبة لإصراره على معالجة المشكلات بأسلوب إنسانى محدد . ويعبر كامى فى مواضع أخرى عن موقفه تجاه العبث باعتباره موقفاً عملياً يقوم على أساس من الاختيار المادى . فهو يكتب على سبيل المثال فى الرسالة الرابعة من مجموعة « رسائل إلى صديق ألمانى » :

« لقد اخترت العدالة حتى أبقي على الإيمان بهذه الأرض ، ولا زلت أؤمن بأنه ليس لهذه الدنيا أى معنى سماوى ، لكنى أعرف أن ثمة شيئاً فى العالم يتمتع بالدلالة والمعنى .. وهو الإنسان . لأنه المخلوق الوحيد الذى يلتمس لنفسه المعنى ويبحث عنه . وهذا العالم يحتوى على الأقل على حقيقة الإنسان ، ومن واجبنا أن نبرر موقفه فى وجه القدر نفسه » .

ونحن نرى فى مثل هذه الآراء تصويراً للاختيار القائم على أساس من العقل ، والذى هو أكثر إقناعاً من محاولة الوصول إلى ضرورة منطقية كاملة فى « أسطورة سيزيف » ، فالاختيار الذى أورده كامى فى هذه الفقرة ، يؤيده دليل أكثر تمشياً مع موقف كامى العام من المسائل التى يحسها بالقرار أو يحلها بالسلوك . والذى لا شك فيه أن هذا الاختيار فى آخر أمره ، إختيار عاطفى ، أو قائم على أساس من العاطفة ، لكنه مع ذلك إختيار أخلاقى ، وإن كامى ليكسبنا إلى صفه عندما يتحدث إلينا بلسان داعية الأخلاق أكثر مما يتحدث إلينا بلسان رجل المنطق .

انبثاق التمرد

إن ما يجعل الحياة في النهاية شيئاً مستحياً ، هو أن الخصومة بين الحياة في معناها العميق ، وبين الحياة من حيث هي خالية من المعنى تظل متروكة تماماً بلا مصالحة .
رعمون جبران

كان الهدف من ذكر الفقرة الأخيرة لكلام كامى ، والتي وردت في الفصل السابق ، مجرد توضيح أن تعبير « اختيار مقصود » في وصف الحل الذى ارتآه كامى لمسألة العبث ، أوقع بكثير من وصفه بكلمة استنباط منطقي . ومع هذا فإن دفاعه عما يسميه في الفقرة المذكورة « حقيقة الانسان » يعتبر جزءاً من مرحلة متأخرة في تطور تفكيره تختلف اختلافاً بيناً عن غيرها من المراحل . أما بالنسبة لما نحن بصددده الآن ، فينبغى أن نعود مرة أخرى الى الجزء الوارد في « اسطورة سيزيف » حيث نجد كامى يؤثر جانب المراهنة تأييداً لحقيقة العبث ، طالما أن رفض فكرة الانتحار والتعالى قليلاً يؤكد حقيقة العبث بصورة آلية ، وهذا يعنى أن المراهنة تمثل نقطة تحول في الدليل الذى يقوم عليه الكتاب في أساسه . وإلى أن وصل كامى لفكرة المراهنة كان ينتهج على الأغلب منهجاً الغائباً ، ويبدو الآن أن نتيجة استخدام هذا الالغاء المنهجي هو الوصول إلى اثبات مادي وتأكيد عملي . والواقع أن هذه المراهنة تتصف « بالدهشة » كما تبعث على « الفرع » ، وذلك لأنها ، ولو من الوجهة

الظاهرية ، تنطوى على اثبات لا يتألف الا من الالغاء الذى سبقه . وتمتاز هذه المراهنة بأنها تمهد للانتقال من مرحلة الالغاء إلى مرحلة الاثبات ، وذلك بمجرد الجمع بين سلسلة من العمليات الالغائية على صورة تكفل الوصول الى نتيجة إيجابية ، وذلك هو الموقف الذى يضلنى على الجزء الثانى من الدليل الذى يقدمه كامى طابعه الخاص ، فكل هـ هو أن يضمن ابتداء من فكرة المراهنة أن وعياً بعمليات الالغاء الأولية يسود تدليله المنطقى ، فهو إذ يقوم باستجلاء النتائج التطبيقية للمراهنة لكي يصوغ محتواها الأخلاقى ، يعى كل الوعى الحاجة الى تقديم اثباتات موجبة كفيلا بأن تصور عمليات الالغاء السابقة . وعلى الرغم من أنه لا يذكر ذلك صراحة ، فان ما سوف يترتب على ذلك هو صعوبة تبيين صفة الاجحاف التى تتصف بها فكرة المراهنة ، كما أن عرض ما يمكن أن نعهده ارهاصاً بوحدة عضوية بين شطرى الدليل السالب والموجب ، أو بين جانبي الالغاء والاثبات ، من شأنه أن يجعل فكرة المراهنة نفسها أكثر منطقية وحتمية . وبطبيعة الحال فإن هذا الإحساس بالترابط المنطقى انما يقوى نتيجة للأسلوب الرصين الذى يسير على وتيرة واحدة بين شطرى الدليل ، ولا يقتصر هذا الأسلوب الثرى الرصين الذى كتبت به « اسطورة سيزيف » على كونه ملائماً لعمليات الالغاء التحليلية ، بل يتعدى ذلك إلى خلق احساس قوى لدى القارئ ، بأن عمليات الالغاء هذه تكاد تنطق لوضوحها ، وأن أية عملية اثبات ذكرت ، لم تكن لتتجاهلها أو تنقص من شأنها ، وذلك كله يعود إلى أن هذا الأسلوب ظل الأداة التى تنقل التأكيدات الأخيرة .

اما بصدد تحديد نوع السلوك الواجب اتباعه لمعرفة العبث ، فيبدأ كامى بالنظر فى السمات الرئيسية لموقفه ممثلة فى فكرة المراهنة ، وهو ينظر إلى هذه السمات بعين الفاحص ليتأكد مما تنطوى عليه من صفات ، لأن هذه الصفات هى التى ستكفل بتكوين الأساس الذى يقوم عليه قواعد فلسفة العبث الأخلاقية . أما الصفتان الأساسيتان اللتان تتمخضان عن تمحيصه فهما البصيرة والبراءة ، وعلى هذا الأساس المزدوج يمضى كامى فى بناء فلسفة العبث الأخلاقية ، التى نادى بها فى الصفحات الأخيرة من الكتاب . ويتضح أن فكرة البصيرة من أهم ما يشغل كامى ويسيطر على كل أفكاره ، وإن ما ساعده على اكتشاف حقيقة العبث وحتميته فى « اسطورة سيزيف » بنوع خاص ، لم يكن إلا جهداً دائماً من البصيرة . والآن إذا جاز القول

بأن البصيرة تكشف عن العبث ، فلا جناح إن قيل أن العبث ، إذا كان له أن ي:
عن طريق العقل ، يقتضى البصيرة ، ومعنى آخر ، لتأكيد حقيقة العبث ، ولكي
نظل على ادراك لهذه الحقيقة ، يستلزم الأمر اتخاذ البصيرة موقفاً ثابتاً ، حيث إن
طبيعة العبث لا تخضع إلا لبصيرة الفرد التي تمهد لها المثل أمام الوعي الإنسانى .
يتضح إذن أن البصيرة صفة أولية يتحتم أن توجه كافة أنماط سلوك الفرد الذى
يسميه كامى لبعض سوء حظه «الانسان العبثى» أو «الانسان اللامعقول»
. L;homme Absurde

ويترب على هذا النوع من البصيرة التي تعد جزءاً لا يتجزأ من حقيقة
العبث ، أن البراءة وفقاً لمفهوم كامى عن هذا التعبير ، تعد بدورها جزءاً لا يتجزأ من
البصيرة . وهو يطرح القضية على النحو التالى : البصيرة ادراك سلبى ، بمعنى أنها
تنكر قدرة العقل فى الوقوف على معنى للتجربة اللهم الا بطريقة مباشرة ومحدودة
للتغاية ، أو إذا أردنا التحديد فهى تنكر قدرة العقل على أن يظهر بنفسه وجود
حقائق عامة مجردة ، لذلك فإن النظرة الثاقبة نحو العبث تكشف عن عالم خال من
التسامى الذى يطمح إليه بنو الانسان ، خال من القيم المطلقة التي تتخذها معياراً
نقبل بمقتضاه سلوك الفرد أو نرفضه . هذا الموقف الذى يجد الانسان اللامعقول
نفسه فى اعطافه هو ما يسميه كامى بالبراءة ، وهو ما يترتب بالضرورة على اكتشاف
العبث عن طريق البصيرة . وقولنا بهذا النوع من البراءة ليس معناه أنه يودى آلياً الى
النتيجة القائلة بأن للأفراد مطلق الحرية فى سلوكهم ، فليس من المستبعد أن توجد
على سبيل المثال أسباب انسانية الزامية ، مهما كانت هذه الأسباب شخصية أو
بصورة مؤقتة ، تجعل الفرد يضطر الى اختيار طريقة بذاتها فى السلوك ، ويؤثرها على
سواها إذا ما واجهته ظروف بعينها . بيد أن كامى لم يتوقف طويلاً عند هذه المسألة
فى هذه المرحلة من مراحل تفكيره ، ولو أنه فى الواقع يفترض فى «اسطورة
سيزيف» أن البراءة والحرية المطلقة فعلاً متلازمان . ونرى كامى فيما كتبه بعد ذلك
بسنوات ، وبخاصة فى رسائله الى صديق ألمانى ، يرفض تفسيره السابق للبراءة ،
ويقبل حقيقة الحدود والمسئوليات حتى داخل اطار العبث . ولذلك كان من الأهمية
بمكان أن نذكر فى هذه النقطة أن البراءة والحرية ليسا متلازمين تلازماً منطقياً كما
كان يقول كامى من قبل ، ومن ناحية أخرى فإن هذا التفسير للبراءة يستبعد كل

الاستبعاد التفسير المسيحي للخطيئة . وقد بذل كامى قصارى جهده لايضاح هذه النقطة ، فان سؤل الانسان اللامعقول أن يقوم بوثة الايمان ، فلن يجد الدليل الذى يرر به تصرفه ، وإذا قيل له إنه قد ارتكب خطيئة العصيان الفكرى ، فان هذه الفكرة ستكون بالنسبة له شيئاً خالياً من المعنى ، ولذلك فهو يظل غير آبه ولا مدرك إذا قيل له إن جهنم واللعة الأبدية سيكونان المصير الذى ينتظره . مثل هذه الأفكار ستظل غريبة كل الغرابة بالنسبة الى الشخص الذى يدرك معنى العبث ، إذ أنها سرعان ما تنهار أمام معيار البصيرة ، وعمضى كامى بعد هذه النقطة ليتحدث عن الانسان اللامعقول فيقول : « انهم يسألونه أن يقر بذنبه ، ولكنه يشعر في أعماقه بأنه برىء ، بل الواقع أنه لا يشعر إلا بأنه برىء كل البراءة » .

ويرى كامى ان فكرة الخطيئة قد تكون ذات معنى بالنسبة إلى الانسان اللامعقول في موقف واحد : ان رفض البصيرة والتغاضى عن الدليل الذى تقدمه .. تلك هى الخطيئة بعينها ، ويبدو أن هذا هو مؤدى قضية موجزة إيجازاً شديداً وردت في صفحات قليلة سابقة على الفقرة المذكورة . ويشير كامى الى الدليل الذى يسوقه كيركيجارد ومؤداه أنه يلزم التخلّى عن البصيرة « عن طريق وثبة الايمان » إذا كان الوقوف على الحقيقة مرهوناً بذلك . ويكتب كامى قائلا : « في نطاق الكشف الكيركيجاردى يجب التناؤل عن الرغبة في البصيرة إذا أردنا إشباع هذه الرغبة » كما أنه يشير إلى رأى كيركيجارد في أن الخطيئة - في حالة الاتفاق مع التعاليم المسيحية وعلى عكس ما يقول به تعريف سقراط - تكمن في الإرادة ولا تكمن في العقل . وعلى أية حال ، فأنا أرى أن قوله هذا هو ما يشير إليه في فقرته التالية ، التى لم يقصد بها إلا إعادة صياغة ما قاله كيركيجارد بأسلوبه الخاص : « ليست الخطيئة في المعرفة بمقدار ما هى الرغبة في المعرفة » (وعلى هذا الأساس فكل إنسان برىء) . وإذا بكامى بعد ذلك يفسر هذه العبارة تفسيراً جديداً بطريقته الخاصة ، بحيث يتلاءم مع ما يرمى إليه من الوصول إلى نتيجة تتناقض كل التناقض مع النتيجة التى كان كيركيجارد يهدف إلى الوصول إليها . فهو يقول ، من الناس من تعمل رغبته في الاستزادة من المعرفة على تعاميه عن الحدود التى رسمتها له البصيرة ، بل هو في الواقع يحاول أن يتخطى حدود البراءة التى وضعها لنفسه ، أما إذا رفضنا مبدأ البراءة ، فهذا يعنى بالضرورة قبول فكرة الخطيئة ، ويترتب على هذا أن وثبة الايمان تعد

خطيئة بالنسبة الى الانسان اللامعقول . ويصف كامى هذه الرغبة فى المعرفة الكاملة فيقول :

« تلك على وجه التحديد هى الخطيئة التى تجعل الانسان اللامعقول يدرك أنه مذنب وبريء فى آن واحد . وليس الحل المعروض عليه الا تحويل المتناقضات السابقة الى مجرد هراء من الجدل . غير أنه لم يمارس هذه المتناقضات باعتبارها « لعباً » ، فلزماً عليه أن يبتى على طابعها الحقيقى ، وهو عدم إمكان الاجابة عليها بصورة تبعث على الرضى » .

وهناك على الأقل ثلاثة أوجه للاعتراض بشأن الحجة التى يسوقها كامى : أولاً ، فى اشارته السابقة الى أرسطو ، يتضح أن كامى يتصرف تصرفاً كبيراً فى الدليل الذى يقدمه كيركيجارد . فثمة ما لا يبعث على الارتياح بشأن الطريقة التى يتبعها فى ألا يبدأ بنقطة ليست من حججه ، بل يقتبس أو يصوغ أدلة شخص آخر بأسلوبه الخاص ، وبعد ذلك يستخلص من هذه الأدلة نتيجة تتناقض كل التناقض مع ما كان يقصده صاحب الحجة الأصيل من حجته . ثانياً ، أن القطع بأن مشكلة العبث لا تقبل الحل أمر مناقض للمنطق ، لأن مثل هذا القول يترتب عليه رفض أى حل من الحلول المعروضة ، وكذلك فإن الفقرة السالفة تفترض فى معطياتها وجود النتيجة التى تحاول هذه المعطيات أن تؤدى إليها . ثالثاً ، كان فى مقدور كامى أن يظل على قوله بأن الهروب من موقف البصيرة يعد خطيئة ، وذلك باستخدامه معياراً أخلاقياً يخرج تماماً عن حدود عالم العبث ، فمن المستحيل بالنسبة إليه الا يصل فى عالم انعدم منه فكرة التسامى ، كما يكشف موقف البصيرة ، الى أية معايير يستند إليها فى قوله بأن قبول موقف البصيرة أو رفضه يعد خطيئة . والواقع أن هذه الاعتراضات إنما تدل مرة أخرى على وجود تصميم عاطفى بالإبقاء على فكرة العبث بأى ثمن ، تصميم كامى وراء التفكك المنطقى الظاهر عند كامى . ويجدر بنا فى هذا المقام - وذلك بمحض الصدفة - ان نقول بان اضطراب الانسان اللامعقول الى اختيار البصيرة موقفاً ، ثم ممارسة حريته بعد ذلك ، من شأنه أن يجعل من الحرية والبصيرة قيما مطلقة من تلك القيم التى يلزم عن موقفه الأساسى من البراءة أن يتصدى لها بالانكار . ويزعم كامى انه يستنتج من العبث قيما لا يتسنى للعبث بحكم

تعريفه أن يتعرف عليها . ونرى في نقد كيركيجارد لما سماه « اليأس القاتل »
demoniac despair تعبيراً عن طبيعة موقف كامى ونقاط ضعفه :

يخيل لصاحب التمرد على الوجود بأسره (وذلك هو اليأس القاتل) انه يملك
الدليل ضد الوجود .. يملك الدليل ضد الخير . ويظن اليأس ان الدليل ليس إلا
ذات نفسه ، وهو ما يريد لنفسه أن تكون .. فهو يريد أن يكون هو نفسه الدليل ..
ان يكون ذاته بما يلاقه من عذاب ، حتى يتخذ من هذا العذاب ذريعة يتمرد بها
في وجه الكون بأسره ، بينما اليأس الضعيف لن يعير سمعاً لما يقال له عن الراحة التي
تنتظره في الحياة الأخرى ، إلا أنه سيفعل ذلك لسبب آخر ، وهو ان قبوله لهذه
الراحة معناه وضع حد له باعتباره تجسيدا للتمرد ضد الوجود بأسره . ولنعد ما قلناه
بصورة مجازية فنشبه ذلك بموقف المؤلف الذى يزل قلمه في اثناء الكتابة ، وإذا
بالخطأ الكتابي يدرك انه خطأ .. وقد لا يكون خطأ ، بل قد يتصادف أن يكون جزءاً
جوهرياً في نسيج القطعة التي يكتبها . وعلى ذلك فكأن هذه الزلة الكتابية تثور في
وجه كاتبها عاقدة عليه ، منبهة إياه الا يقوم بتصحيحها ، ثم تقول : « لا .. لن
أعنى .. سأظل دليلاً يشهر في وجهك .. دليلاً على انك لا تجد الكتاب »^(١) .

في هذه الفقرة يجعل كيركيجارد « اليأس القاتل » معادلاً « للتمرد على الوجود
بأسره » ، ويقول كامى ولعله في ذلك أيضاً متأثر بكيركيجارد ، إن الأساس
المزدوج المكون من البصيرة والبراءة ، والذي يشبه إلى حد كبير أركان موقف « اليأس
القاتل » يسيران السبيل إلى فلسفة اخلاقية لفكرة التمرد . ووفقاً لتفسير كامى فان
السلبية هي الصفة الأساسية للبصيرة والبراءة ، وهما يكونان فضلاً عن ذلك ، جزءاً
هاماً من تصميمه على رفض أى زعم يقول بأن الوجود متأسك من الوجهة الذهنية
أو جزءاً من مجموعة حقائق مطلقة . ومعنى كامى في المناقشة فيقول إن فلسفة
ميتافيزيقية تتسم بالشك كهذه الفلسفة لا تتيح الفرصة لوجود فلسفة اخلاقية للتخلي
(عن مبدأ التمرد) « لا أستطيع إدراك ان مثل هذه الميتافيزيقا التي تتسم بالشك من
الممكن أن تؤدي إلى فلسفة أخلاقية للتخلي » . ومثل هذا الموقف الميتافيزيقي السلبي

(١) سورين كيركيجارد : المرض والموت (ترجمة وولتر لوى) لندن ١٩٤٤ ص ١١٨ - ١١٩ .

يستلزم في واقع الأمر رفضاً مستمراً يتصف بالتحدي لكل الحلول المقترحة ، وأنواع الهروب المختلفة ، حيث إنها بحكم طبيعة الأشياء لن تبعث على الرضى ، ولن يكون لها نصيب من النجاح . ويترتب على ذلك أن أولى النتائج الأخلاقية لموقف العبث ، ستكون موقفاً من التمرد الدائم . ويعنى التمرد بالنسبة لكامى ، بعد الوصول إلى هذا الحد ، رفضاً يتسم بالتحدي لومضة الإيمان ولكل المبادئ التى تبعث على الرضى ، وهو الرفض المتأصل فى قيمة البصيرة وحقيقة البراءة . ويصف كامى الفرد الذى يدرك طبيعة العبث :

«العبث هو أقصى درجات التوتر ، وهو يبنى على هذا التوتر بمجهوده الشخصى المنفرد ، لأنه يعرف انه عن طريق هذا الإدراك ، وعن طريق التمرد المتجدد كل يوم ، إنما يقيم الدليل على الحقيقة الوحيدة بالنسبة اليه .. وهذه الحقيقة ليست إلا التحدى . وتلك هى أولى النتائج العملية التى تترتب على عملية الرهان » .

ولذا فإن ما فعله كامى لم يتعد انه جعل التمرد النتيجة العملية الأولى للرهان ، ولقد سبق أن رأينا كيف أن البصيرة والبراءة هما المكونات الرئيسية التى يقوم عليها الرهان ، غير أن البصيرة والبراءة تعنيان الرفض المستمر لكافة الحلول المقترحة حتى يظل إدراك العبث قائماً ، ولذلك فإن اتخاذ موقف المراهنة يعنى فى نهاية الأمر موقفاً من التحدى السلبى الذى يعهد السبيل للقوة الدافعة لفلسفة التمرد الاخلاقية .

ثم يمضى كامى فى استخلاص نتيجتين جديدتين من موقفه هذا هما : الحرية والتوتر Freedom and intensity ، فالظروف التى تؤدي إلى التمرد الذى يتسم بالتحدى ، تجعله ينادى بأن نوعاً من الحرية فى السلوك ، إلى جانب الرغبة فى الحياة بصورة حادة ، يعدان سمتان يتصف بهما الإنسان اللامعقول ، إذ لا يكاد فى الواقع يقبل مبدأ التمرد حتى يتضح له انه مرتبط أشد الارتباط بالحرية والتوتر . فالتمرد يستمد قوته من هاتين الصفتين ، ويقدم لها فى مقابل ذلك هدفاً محدوداً .

ويجتهد كامى حين يتناول مسألة الحرية أن يتجنب التجريد ، ففي عالم العبث الذى يخلو من القيم المطلقة ، لا معنى للتساؤل عما إذا كان يمكن إدراك الحرية

باعتبارها كيانا ميتافيزيقيا .. النخ ولذلك يعمل كامى على تأكيد الطبيعة العملية لموقفه هذا :

« على الرغم من أن العبث يقضى على كل احتمال لمعرفتى بالحرية الأبدية ، فهو يمنحنى عوطها عن ذلك حرية متزايدة فى السلوك . وان القضاء على مثل هذا الأمل ، والطموح إلى حياة مستقبلية ، يعنى مقداراً أرحب لسلوك الفرد » .

وتتسبب حتمية الموت والاعتقاد بعدم وجود قيم مطلقة فى رفض الإنسان اللامعقول فكرة ميتافيزيقية كاملة عن الحرية ، فالإنسان اللامعقول يعدم الأمل فى حرية أبدية قد تستطره فى الحياة الآخرة لكى تمحو ما أصابه من فناء جسدى . غير أن كامى يمحى فى موضوعه فيقول إن الفرد الذى يتخذ موقف المراهنة من أجل العبث ، يتمتع فى حالات بعينها بنصيب من الحرية أوفر وأكبر مما يتمتع به الفرد الذى قصرت جهوده عن إدراك العبث . وهو يبدأ بنقد الفكرة التقليدية عن الحرية . وحيث إن السواد الأعظم من الناس يعتقد أنه حر فيما يختار ، فانهم « يختارون » مسالك الحياة التى يرغبون فيها ، ويبتعدون فى وضع هذه الحياة فى إطار خاص ؛ فمن الناس من يختار أن يكون عاملا كهربيا ، ويؤثر غيره أن يكون موظفا .. وهكذا يضع كل فرد هدفا نصب عينيه . ولكن قليلا من التفكير يوضح أن فكرة الهدف ذاتها تقيد الإنسان ، فهى تنطوى على اتباع نوع خاص من المعيشة ، والالتزام بمعايير خلقية واجتماعية بعينها ، والخضوع للعديد من الأنظمة ، والناجى عن هذا كله قدر ضئيل جدا من الحرية . لكن الإنسان اللامعقول يعى كل الوعى هذه القيود المفروضة عليه ، بل إن جزءا من إدراكه لطبيعة العبث يعتمد على معرفته بهذه القيود . رأينا فى الفصل السابق أن الإحساس بالعبث غالبا ما يصدر عن الشعور بأن التكرار الآلى الذى يميز حياة كثير من الأفراد يفتقد المعنى والقيمة ؛ هذه النظم التى يطلق عليها كامى « النعاس اليومى » سرعان ما يتضح أنها نوع أدنى من الحرية ، بل ربما تكون إلغاء لهذه الحرية . ولكن جوهر الموقف العبثى فى هذا الشأن هو ان اتخاذ موقف المراهنة فى صف العبث من شأنه تحرير الفرد من هذه القيود ؛ فالحرية العبثية الناتجة عن مثل هذا الموقف هى الحرية الحقيقية الوحيدة لأنها تخضع لقيود إنسانية فانية .

وهناك بالتأكيد ما يبعث على القلق وعدم الارتياح بشأن نوع الحرية التي يدافع عنها كامى فى هذا المجال ، وعن الطريقة التى يتبعها فى هذا الدفاع . فهذه الحرية محدودة إلى حد بعيد ، لأن الحرية أن نرفع أصواتنا بالشكوى من انعدام القيم المطلقة ، ولكن ليس من الحرية فى شىء أن يملأ هذا الفراغ الميتافيزيقي . ومن الحرية أن نكون متقلين فى تصرفاتنا فى هذا المكان وفى هذه اللحظة (دونما خوف من العواقب التى تنتظرنا فى الحياة الآخرة مثلاً) ولكنها ليست حرية تلك التى تستمر إلى ما بعد الموت . ويصف كامى هذا النوع من الحرية بأنه لا يخول سحب شيكات على حساب الخلود ، ثم يمضى كامى فى رسم صورة كئيبة ، فيقارن بين تلك الحرية التى يمارسها الرجل المحكوم عليه بالإعدام يوم التنفيذ . والواقع أن هذا مما يتعد بالقضية عن مجراها الأصيل ، فحرية الرجل المحكوم عليه بالإعدام ، والتى يتكلم عنها كامى ، تشبه فى تصورى الحرية التى عرفها سبينوزا بأنها إدراك للضرورة ، أو ما يمكن أن نسميه حرية بالمعنى (أ) ، ومن الواضح أن هذه الحرية ليس معناها انعدام القيود ، وهو المعنى الذى يطلق عادة على الكلمة ، أو ما قد نسميه الحرية بالمعنى (ب) ، ولا يمكن الاقتناع بما يقوله كامى حين يزعم فى فورة حماسه للعبث إن الحرية بالمعنى (أ) أعلى مرتبة من الحرية بالمعنى (ب) ، ولكن الحقيقة أن العكس فيما يبدو هو الصحيح ، حيث إن الحرية فى معناها الثانى (ب) يمكن أن تتحول إلى الحرية فى معناها الأول (أ) بينما لا يمكن بحال من الأحوال أن تتخذ الحرية فى معناها الأول مفهوم الحرية فى معناها الثانى . إن معالجة موضوع الحرية بأكمله فى «أسطورة سيزيف» لا يبعث على الرضا ، كما يقصر عن تبرير الرأى النهائى الذى يقطع به كامى : الموت والعبث هما المبدأان اللذان تقوم عليهما أى نوع معقول من الحرية ، تلك الحرية التى يستطيع القلب الإنسانى أن يمارسها ويضعها موضع التنفيذ . وهذه هى النتيجة الثانية لموقف المراهنة .

أما النتيجة الثالثة لموقف المراهنة فهى التوتر ، أو ما يطلق عليه كامى كلمة الانفعال La passion ، فإن حقيقة الموت ، وانعدام القيم المطلقة ، إلى جانب البراءة والحرية تيجلان التوتر فى الحياة موقفاً متسقاً من الوجهة المنطقية يتخذه الإنسان اللامعقول . فليس المهم أن يعيش الإنسان حياة سامية ، بل أن يعيش حياة كاملة ، وإذا كان الفرد يتخذ موقف المراهنة فى صف العبث فعليه أن يقبل

النتيجة المترتبة على أخلاق الكم لا تلك المترتبة على أخلاق الكيف . وكما حدث بالنسبة إلى النتيجتين السابقتين ، نجد أن كامى لا يهتم بأحكام القيمة بمقدار ما يهتم بما تتطلبه فكرة الاتساق . ولذلك فهو يقول إنه إذا كانت أخلاق الكم تعنى سلوكاً « غير شريف » فإن الأمانة العقلية الثابتة تتطلب أن يتصرف تصرفاً « غير شريف » وفقاً للمعنى المقصود من هذه الكلمة بالذات . وعلى الرغم من ذلك ، فكامى يصر على أن فكرة الكم لا تستبعد أخلاق الكيف كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان ؛ فهناك فى الواقع فهم خاطئ* للمدلول الأخلاقى للكم وعلاقته بالكيف ، إذ غالباً ما نجد على سبيل المثال أن القيم الأخلاقية مرتبطة بالتجارب ، وأن سعة المجال الذى تقع فيه تجربة الفرد وتنوع هذه التجربة تسهّلان فى طريقة تفسيره للقانون الأخلاقى العام ، وعلى ذلك فإن اتساع مجال التجربة هو ما يعطى مضموناً عملياً لطريقة السلوك التى تتصف بالتجريد . وهذا سبب من الأسباب التى تجعل المذاهب الأخلاقية تنوع من الناحية التاريخية والجغرافية ؛ ومن الواضح ، إذا أوجزنا ، أنه إذا قدر لأية فلسفة أخلاقية مشتركة أن تصبح واقعا ملموسا وليست شيئا مجردا ، فلا بد أن يقوم كل فرد بتفسيرها فى ضوء عدد التجارب التى مر بها . وعلى ذلك فثمة علاقة مباشرة بين فكرة الكم والأخلاق فى مجال التطبيق ، بل إن الكم يستطيع فى الواقع أن يخلق الكيف . وعلى أية حال ، فإن كامى لم يأت بمجديد فى ذكره لهذه الفكرة ، إذ المفروض أنه نقلها عن هيجل أو عن ماركس الذى نقلها بدوره عن هيجل . أما كل ما فعله هو نفسه ، أنه أخذ المائلة من العلوم الطبيعية لكى يوضح أن العالم الطبيعى يرى أن مليوناً من الأيونات يختلف عن أيون واحد فى الكم والكيف ، بل إننى أعتقد أن الفرد يستطيع أن يأخذ المثل على ذلك من محيط الأخلاق نفسه ، فيقول إن فكرة التسامح تستمد كيفها كموقف أخلاقى من كم التجارب التى لا ينبغى أن تقل عن حد أدنى بعينه ، ويرتبط التسامح غالباً بخصوبة التجربة وعمقها ، أما كم تجارب الفرد فيلخص أو يزيد بصورة مجحفة نتيجة لطول حياته أو قصرها . وقد لا يتمكن الفرد إلى هذا الحد من أن يكون حراً فى ممارسة المنطق الكمى للأخلاق بصورة كاملة ؛ ولكن داخل هذا الإطار العام ، فإن كم التجارب يعتمد إلى حد كبير على درجة التوتر التى يقبل بها ما تنطوى عليه حياته من إمكانيات مختلفة . إن أية فترة من فترات التجربة والحياة ، مهما كانت المدة التى تتقرر

لها بقدوم الموت ، تصبح ذات قيمة ، ولا يمكن الاستعاضة عنها ببديل . وفي هذا يقول كامى :

« اللحظة الحاضرة إلى جانب تتابع هذه اللحظات التى يعيشها الوعى الدائم ، هى المثل الأعلى للإنسان اللامعقول ، إلا أن كلمة « المثل الأعلى » لا تتفق مع هذا الجمل ، بل ليست هى هدفه الذى يسعى إليه ، إنها ببساطة النتيجة الثالثة لما يخوض فيه من جدل منطقي . »

وهذا يصل كامى إلى مرحلة يستطيع عندها أن يعطى صورة أكثر تحديدا للجانب الإيجابى من القضية .. حقيقة وجود البراءة ، وضرورة البصيرة النافذة ، وإمكان قيام الحرية ، واحتمال حدوث التوتر .. وكل ذلك يساعد على تكوين فلسفة التمرد الأخلاقية التى تتفق مع اتخاذ موقف المراهنة فى صف العبث . إن المناقشة التى بدأت بالدعوة إلى الانتحار أصبحت فى آخر الأمر ، أمرا بأن نعيش حياتنا فى ثورة وانفعال . إن الشجاعة والذكاء أمران لازمان لممارسة أخلاق العبث ، فالشجاعة لازمة إذا كان للفرد أن يعيش بمعزل عن احتمال السكينة الروحية ، كما أن الفرد يحتاج إلى الذكاء حتى لا يتعلق بأوهام عن الحياة المحدودة فى آخر أمرها ، الخالية من الآمال ، التى تقدمها هذه الأخلاق . وسبق أن رأينا كيف أن الحرية بالنسبة إلى الإنسان اللامعقول حرية محدودة ومؤقتة ، وكذلك التوتر شأنه شأن الحرية ، كلاهما خاضع لأن يقضى عليه الزمن والموت . وهكذا نجد أن الآراء التى تؤكد بها هذا التمرد إن هى إلا آراء عقيمة ، بمعنى أنها لا تمنح الفرد أملا فى عصر ذهبى ينتظره فى مستقبل الأيام . وإن احترام الذات قد يلزم الإنسان اللامعقول أن يتخذ موقفا من التمرد ، ولكن التمرد على هذه الصورة لن يغير من السمات الأساسية للعبث . وبعبارة أخرى فإن عمليات الإثبات التى تتألف من ألفاظ كالتمرد والحرية والتوتر ، لا تزال آخر الأمر خاضعة لعمليات الإلغاء التى تمنح عنها الوعى بالعبث ، لهذا فإن أخلاق التمرد ليس معناها الخلاص ، فهو تمرد قائم بصورة متناقضة على القبول والاستسلام ، استسلام حائق لحقيقة العبث الثابتة التى لا تتغير .

وفى نطاق العالم الأخلاقى للعبث تتساوى كل الأفعال من الوجهة الأخلاقية ،

بمعنى انها لا تخضع لأى معيار عن الخطأ والصواب . وان فلسفة التمرد الأخلاقية تتخذ موقفا محايدا فتعتمد ألا تأخذ جانب الرذيلة أو جانب الفضيلة . بيد أن ما جرى العرف على اعتباره فضيلة لا تستبعده أخلاق التمرد بالضرورة ، ويوضح كامى هذه المسألة فيقول فى كثير من المرات إنه لا يتسنى لك أن تكون فاضلا إلا إذا كنت صاحب نزوة ، فالمهم أن العبث وما ينطوى عليه من البراءة يلغى فكرة الحرية الأخلاقية من أساسها ، وقصارى ماتبقى عليه ، ليس إلا نوعا من المسئولية ؛ فالإبقاء على البصيرة مثلا ينطوى على المسئولية تجاه الذات على الأقل ، غير أن النتائج المترتبة على هذه البصيرة لا تسمح بتمايز أساسى فى مبادئ الأخلاق . وفى هذا الصدد فإن ما يمكن أن نسميه بالتعادل الأخلاقى للتمرد العبثى هو ما جعل كامى يؤكد أخلاق الكم بدلا من أخلاق الكيف ؛ فأخلاق التمرد التى ينادى بها كامى ليست إلا أخلاق الكم التى تهتم باللحظة الآنية المباشرة ، فهو يتجاوب مع اللحظة الحاضرة ، مع توالى اللحظات الحاضرة ، ويعايش تجربة تنوع هذه اللحظات بأقصى درجة من درجات التوتر ، وبالتالي فإن التجربة نفسها وليست النتيجة المترتبة عليها ، تصبح الهدف الذى يسعى إليه كامى . وهذا ما يعيد إلى الأذهان مسألة « اللهو » *divertissement* الذى وصفه بسكال ، إلا أن الفارق بين بسكال وكامى ، انه بينما ينظر الأول إلى اللهو باعتباره نوعا من الهروب ، يراه كامى إدراكا ووعيا مستمرا . وهذه الفلسفة الأخلاقية للتمرد تعيد إلى الأذهان أيضا أخلاق الكم والتوتر التى نادى بها بيتر Pater فى الفصل الأول من كتابه « النهضة » *The Renaissance* فهو إذ يتحدث عن الحياة باعتبارها فترة وسطا بين الفراغ الذى يسبق الميلاد والفراغ الذى يتظرنا بعد الموت يقول : « .. إن فرصتنا الوحيدة فى إطالة هذه الفترة هو أن نستمتع بالحياة خلال هذه الفترة إلى أقصى حد مستطاع »^(١). وان ما سماه بيتر « الوعى المترايد » ليس فى حقيقته إلا موقفا أخلاقيا اتخذته كامى كطريقة لمعايشة العبث . فبإمكان أى فرد أن يعايش أخلاق العبث ، وأقصى ما يطلب منه هو الوعى أو البصيرة النافذة ، إلا أن البصيرة إلى جانب التوتر يؤديان إلى بعض الأمثلة الصارخة للغاية عن نوع « الأخلاق » الذى يشغل كامى على وجه الخصوص ،

(١) و. بيتر « النهضة » لندن ١٩٢٢ ص ٢٣٨ .

فنحن نرى أخلاق الكم كأوضح وأهم ماتكون في أربعة نماذج إنسانية : دون جوان ، الممثل ، القاهر ، الفنان المبدع . ففي كل حالة من هذه الحالات نرى بوضوح أن الوعي المتزايد مزية من المزايا الهامة . ثم يمضى كامى ليدرس « أبطال العيب » كلا بدوره ، وذلك بعد أن قال والإحساس بالأخلاق التقليدية لا يزال ملازما له ، إنه ليس من اللازم اتخاذ المثل المضروب نموذجا نأخذو حذوه .

إن الصورة التي رسمها كامى لدون جوان توضح انه على إلمام وثيق بالتحليل المشهور الذى قام به كيركيغارد للشخصية الأسطورية في كتابه «أما.. أو» Either /or فكيركيغارد ينظر إلى دون جوان باعتباره نموذجا لما يسميه «الشهوانى المتطرف» sensually demoniac والواقع أن كيركيغارد يقصد بهذه التسمية الشخص الذى يضرب بسهم وافر في ممارسة أخلاق الكم ، فهو يشير مثلا إلى أنه بينما يتصف الحب الفروسي بالإخلاص والوحدة (الاكتفاء بامرأة واحدة) نرى الحب الجنسي (كما هو الحال في حب دون جوان) يمتاز بالكثرة (إقامة أكثر من علاقة مع أكثر من امرأة) كما يمتاز بالخيانة . وإن فاوست Faust الذى يعد نموذجا «للعقلانى المتطرف» intellectually demoniac ليكنى بهتك عرض امرأة واحدة ، بينما لا يقنع دون جوان بأقل من ١٠٠٣ امرأة . فدون جوان في واقع أمره يصبو إلى الشائع ولا يسعى إلى المتفرد ، كما يمارس تجربة التماثل اللامتسى . وهذه الطريقة يعتبر مثالا صارخا لمن يمارس أخلاق الكم ، فهو يهدف إلى تكرار التجربة ، ويطلق عليه كيركيغارد في عبارة مأثورة : «انه يسير حثيثا في طريق اختفاء لا ينقطع» .

هذه الصفات من التكرار والتجاوب الفورى من شأنها أن تجعل كامى يختار شخصية دون جوان كنموذج واضح لأحد الصور التي تكون عليها أخلاق الكم ، وفضلا عن ذلك فإن تفسير كامى للأسطورة يشابه تفسير كيركيغارد في كونها غير رومانسية ، وبمكتنا أن نتبين هذا في ثلاث طرق مختلفة : أولا يرفض كامى أن ينظر إلى دون جوان على أنه شخصية يائسة مكتئبة تسعى إلى الحب المثالى وتحقق في الوصول إليه ، بل على النقيض من ذلك ، فإن شخصية دون جوان تظهر من تفسير كامى لها شخصية غير مؤمنة بالأوهام ، أوهام الحب الرومانسى ، تلك التي تؤثر الاستمتاع بالكم بدلا من السعى اليائس وراء نوع من الحب المثالى الذى لا يتحقق .

وفوق هذا وذاك ، يرى كامى أنه ليس ثمة سبب يحتم اقتصار الحب على فرد واحد أو فردين ليتسنى له معايشة التجربة فى عنف وضراوة : «أى سبب يحتم أن تقصر حيننا على عدد قليل من الناس ، لكى يكون هذا الحب عنيقا ضاريا؟» . وعلى أية حال ، فإن الحب الرومانسى على وجهه الأكمل دائما ما يصوره الأدب على أنه شيء بعيد المنال ، مآله الفشل بصورة أو بأخرى ، فهو غالبا ما يرتبط بالموت أو الانتحار ، وفى أحسن حالاته ينطوى على إفناء المرء ذاته فى ذات محبوبه ، وليس هذا إلا صورة أخرى من صور الانتحار . ومعنى هذا أن الحب المثالى ، فى نهاية المطاف ، ليس إلا استنفادا لطاقات العبروطاقات الفرد على حد سواء . ان توحد أو امتزاج اثنين من البشر ، وهو كل ما يرمى إليه هذا النوع من الحب ، يعد فى حكم المستحيل ؛ وحيث إن دون جوان قد وقف على هذه الحقيقة فقد أثر التكرار على الامتزاج ، ولو أنه لا يمانع فى القول بأن السعى وراء الحب المثالى الخالد يمكن أن يكون شيئا مؤثرا ونبيلًا .

ثانيا ، يرى كامى أن مما يبعث على السخرية أن يجعل من دون جوان شخصا تبهر فى دراسة سفر الجامعة وطفى عليه إحساس ببطلان هذا الكون . فمن المؤكد أن دون جوان سينظر إلى الأمل فى حياة مستقبله على أنه سراب ، تماما كمنظرة إلى الحب الرومانسى باعتباره وهما باطلا . لكن انعدام مثل هذا الأمل ، وكذلك فقدان الكمال المطلق يزيد فى عينيه من الرغبة فى الاستمتاع باللحظة الحاضرة . وهذا التفسير يتفق مع النتيجة التى توصل إليها كامى لاتخاذ موقف المراهنة وأخلاق الكم ، فضلا عن أنه يتيح له التعبير بصورة عملية . ويقول كامى عن دون جوان : «كل آماله لا تتحقق إلا فى هذه الحياة ، فإذا انقضت هذه الحياة .. انقضى كل شيء بالنسبة له ؛ هذا الرجل المجنون هو أعقل العاقلين » .

وأخيرا فإن كامى يجد من الضرورى بمكان أن تؤكد أن دون جوان ليس عديم الأخلاق على أية صورة من الصور الرومانسية ، وهو بالتأكيد ليس شخصية رومانسية تدفعه رغبة يائسة فى القداسة الأبدية إلى أن يلعن كل شيء . فهو لا يعرف شيئا اسمه القداسة أو اللعنة ، ولا يعدو أن يكون إباحيا جل هم أن يحقق أكبر قدر ممكن من التجارب والملاذات . وهو إنما يصدر الأحكام - فى حدود المجال الذى يعيش فيه - بناء على النتائج وليس وفقا للقانون الأخلاقى . إن أخلاق الكم تقتضى

القدرة ولا مكان فيها لفكرة اللا أخلاقية . وعلى هدى هذه النظرة ، يفسر كامى تمثال القائد « تلك القطعة الهائلة من الحجر .. التى لا روح فيها » . فيعتبره رمزا لكل ما يرفضه دون جوان وينكره .. الحقيقة الخالدة ، القيم المطلقة ، القانون الأخلاقى العام . وأنسب ما يصور هذه المدركات هو الحجر البارد الذى انعدمت فيه الحياة . وعلى ذلك نرى أن ثمة تفسيرين معينين لنهاية دون جوان كلاهما أوقع على نفس كامى ، فهو يقبل القصة التى تروى أنه ذات مساء وقف دون جوان ودونا آنا Dona Anna برفقته ينتظران ظهور القائد .. ولم يظهر القائد . وما ان انتصف الليل حتى كان دون جوان قد كابد إلى أقصى درجة « إحساس المراره الرهيب لمن تخيب فيهم الآمال » . بل إن كامى ليقبل بصدر رحب الروايات التى تذهب إلى أن دون جوان اختتم حياته بين جدران أحد الأديرة . ولعله لا يغيب عنا أن كامى لا يعتبر الجانب الأخلاقى على قدر من الأهمية فى هذا المجال ، فإن ما يؤثر فيه هو الفكرة القائلة بأن اعتزال الحياة على هذه الصورة ، والخلود إلى السكينة ليس إلا نتيجة حتمية لفلسفة الكم .

وهكذا نرى أن كامى لا يزال على تفسيره لشخصية دون جوان باعتبارها شخصية تراجيدية ، بيد أنه خلع عنه عامدا كل ما يرتبط بالشخصية الرومانسية ، فهو يصور مأساة العبت ، تلك المأساة التى ترى فى الندم والتأسى باطلا لا طائل من ورائه .

وتلا شخصية دون جوان ، شخصية أخرى هى شخصية الممثل ، باعتبارها ثاى الشخصيات الأربعة التى اختارها كامى لتفسير فلسفة العبت الأخلاقية . ويوضح كامى أن شخصية الممثل اختيار موفق لهذا الغرض بالذات ، ولكن الذى لاشك فيه أن شغفه بالمسرح له أثره فى ذلك ، وسبق أن نوهنا بحب كامى للمسرح ، كما يتضح هذا الحب من ثنايا وصفه التالى لمهمة الممثل ، فعندما تناول دون جوان ، كان يصف ممارسة أخلاق الكم فى صورة « فرد واحد » ، أما الآن فهو يفسر التمثيل على أنه رمز وليس تطبيقا عمليا لنفس الموقف الأخلاقى . وثمة فرق واضح بين هذين المثالين ، فبينما نجد أن حياة دون جوان كانت تطبيقا مباشرا لفلسفة الكم ، نرى حياة الممثل ، بما فيها من تكرار وتعدد فى الأدوار التى يؤديها ، تقدم خطأ شكليا موازيا لها ، كان دون جوان يصور الفلسفة الأخلاقية للعبت عن

طريق ممارستها ، بينما يقوم الممثل بتصوير الصفات الشكلية التي تتبع منها ، والتي تصدر عنها عملية المعاشة .

على أن اختيار الممثل رمزا للنظرة إلى الحياة نظرة تشاؤمية ، ليست طبعا بالشئ الجديد ، ويشير كامى فيما أورده من تعليقات عن الممثل الى دور الممثلين في مسرحية هاملت ، كما يتذكر الفرد أيضا الفقرات المشهورة التي وردت في مسرحيات شكسبير ، والتي يجوز أن تكون قد شغلت تفكيره : نظرة جاك Jacques إلى الدنيا على أنها مسرح ، وإلى النساء والرجال على أنهم « مجرد ممثلين » فوق خشبته ، وإشارة ماكبث^(١) إلى « الممثل المسكين » الذى يتلأأ ويتسكع ساعة من الوقت قبل أن تحين لحظة خروجه من فوق خشبة المسرح الخروج الأخير .

ويؤكد كامى هذه الصورة المألوفة بطريقته الخاصة ، فهو يقدم الممثل على أنه لا يرمز إلى أى نظرة تنسم بالتشاؤم من أى نوع كانت ، بل هى نظرة العبث على وجه التحديد . وهذا ما جعله يفسر طبيعة التمثيل نفسه على أسس خاصة معينة ، وقبل أن نتناول هذا التفسير لابد من الإشارة إلى صفة غريبة في موقف كامى ، فقد كان ينتظر منه ، خاصة وانه تعمد أن يرسم صورة غير رومانسية لدون جوان ، أن يتخذ الموقف نفسه تجاه الممثل ، ولو أنه بصفة عامة قد اتبع التحليل المأثور الذى ضمنه ديدرو Diderot كتابه « مفارقات حول الممثل الكوميدي » Paradoxes sur le comédien لكان ذلك متمشيا مع نزعته إلى العبث على العبث . كان ديدرو^(٢) يعتقد ان الممثل العظيم لا يعدو أن يكون « متفرجا يتصف بالهدوء والبرود » وكان هذا الرأى متفقا ومطابقا لإصراره الدائم على البصيرة النافذة . إلا أنه لا يفسر الأمر على هذا

(١) اما عبارة هاملت فمشهورة ، واما عبارة ماكبث فهى تلك التى يقول فيها : « ألا انطلقى ايها الشمعة الوجيزة ! ما الحياة إلا ظل يحشى ، ممثل مسكين يتمختر ويستشيط ساعة على المسرح ، ثم لا يسمعه أحد ، اما حكاية يحكيها معتره ، ملؤها الصخب والعنف ، ولا تدل على شئ » . (المترجم) .

(٢) ديس ديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤) هو الكاتب المسرحى الذى اشترك في تأليف « الإنسيكلوبيديا » ونشر ملاحظات عن جاريك والمؤلفين الانجليز ، رسم فيها الخطوط الأولى لهذا الكتاب ، الذى قال فيه : كلما كان الممثل بليد الإحساس ، غير قابل للتأثر ، كان قادراً على حمل التفرج على الانفعال . و « رسائل إلى مدموازيل جودان » يوصى ديدرو هذه المثلة الشابة بعدم إضافة أى موسيقى إلى موسيقى راسين ، أو أية عظمة إلى عظمة كورنى . (المترجم) .

النحو ، بل على التقيض من ذلك ، يقدم ما يمكن تسميته في هذا السياق : النظرة الرومانسية . فبينما نجد ديدرو يؤثر الممثل الذى يتسم « بالتأمل » على الممثل الذى يطل على « الانفعال » ، نرى كامى يعكس الوضع ، ويقول إن الممثل يجب أن يعاني الانفعالات التى يصورها بكل عنف وحدة « ان فنه هو الإثارة إلى أقصى درجاتها ، وأن يتوغل إلى أبعد الحدود في حياة الغير » .

ومثل هذا الرأى يرفض مفارقة الاندماج على البعد الذى يراه ديدرو ، ومن المفروض أن الحافز على هذا الرأى ، ليس إلا تجارب كامى الخاصة وميوله ، باعتباره واحداً ممن مارسوا حرفة الممثل ذات يوم . ولا نستبعد أن يكون كامى قد أكد هذا الرأى في هذا المجال مرة ثانية ، حيث إنه يتلاءم مع إصراره على الحدة والتطرف كجزء لا يتجزأ من فلسفة العبث الأخلاقية . وقد استطاع كامى في حالة دون جوان أن يوفق بين البصيرة النافذة وبين التطرف على شكل مرض ، أما في اختياره الممثل باعتباره نموذجاً ثانياً ، فقد وجد نفسه مضطراً إلى الفصل بين هاتين الصفتين . فكما هو واضح من الفقرة المنقولة عنه ، يؤكد كامى صفة التطرف ، بينما لم يكن للبصيرة النافذة نصيب من الذكر . ومن الواضح كذلك أن البصيرة والتطرف قد يمثلان موقفين متغايرين للممثل : الممثل إما بالقلب أساساً أو بالعقل أساساً . بيد أن اختيار كامى للموقف الثانى معناه أنها لم يتلاقيا في هذا المجال كما يقتضى العبث أن يكونا كذلك . ولو أنه اتخذ موقف ديدرو أو ما يقرب منه ، لأمكن التوفيق بين الصفتين وخاصة في حالة الممثل . إذ يرى ديدرو أن دموع الممثل ينبغي أن تصدر عن عقله ، وتلك أقرب الصور لمفهوم كامى ووقعها على نفسه . ولا شك أن كامى قد دافع قبل ذلك عن تفسيره لفن الممثل الذى يرمز بطريقة تدعو إلى الإعجاب إلى التوفيق بين البصيرة النافذة وبين العاطفة الجياشة . وإن كامى بإصراره على اندماج الممثل اندماجاً كاملاً مع الشخصية المسرحية التى يقوم بتمثيلها ، يتجاهل إلى حد كبير مبدأ البصيرة النافذة كما يقلل من الدور الرمزي للممثل باعتباره بطلاً لفلسفة العبث . فالممثل والمتفرج متناقضان أصلاً ، المتفرج يمثل الإنسان اللا واعي L'homme inconscient الذى لا يعي مسألة العبث ، أو الذى لا يترك المسألة تؤثر في مجرى حياته . ومن ناحية أخرى ، فإن الممثل هو الشخص

الذى يشارك فى المسرحية التى يشاهدها المتفرج ، وهو الذى يمثل الإنسان اللامعقول L'homme absurde ، أى الإنسان الذى يكابد والذى يمثل الواقع المائل للدراما العبث .

ومن هذا التناقض بين المتفرج والممثل ، يتجه كامى إلى تناول أوجه الاختلاف بين الممثل وبين المؤلف . إن شهرة الممثل كفنّان أكثر عرضة للفناء من شهرة المؤلف ، فتحليده لفنه ، أى تأديته للدور فعلا ، لا يمكن أن يدوم على نفس الصورة المادية الملموسة التى تدوم بها القصيدة أو القصة أو المسرحية ، كما لا يمكن للأجيال المتعاقبة أن تخوض نفس التجربة مرات عديدة ، إن الممثل ، شأنه شأن الإنسان اللامعقول يراهن بكل ما يملك فى سبيل اللحظة الحاضرة ، وهو يدرك ان فنه لن يكتب له البقاء ، فأقصى ما يطمناه أن يظل تمثيله عالقا بالأذهان ، وان يخضع لحكم الحاكمين وتذوق المتذوقين بطريقة غير مباشرة ، فبعد أن يؤدى دوره للمرة الأخيرة ، لا يمكن الوقوف على هذا الفن بطريقة مباشرة ، هذه المباشرة المعرضة للفناء ، تجعل ما يحققه الممثل رمزا مناسباً للحياة من وجهة نظر فلسفة العبث ، إلا أن الظروف التى يقوم خلالها الممثل بتأدية دوره تعيد بدورها عالم العبث إلى الأذهان . إن الدور الذى يخلقه ويؤديه يعد شيئا مكتملا ومتفردا ، ويكتمل هذا الدور فى حدود بعينها من الزمان والمكان ، ويحيط به عنصر غريب قائم ، يقبع فى الناحية الأخرى من الأضواء الأمامية على خشبة المسرح . وهكذا يعد المسرح ذاته رمزا للملابسات الحياة كما يكشف عنها العبث ، وهى الملابس التى يتختم على الإنسان اللامعقول أن يتواجد بين أعطافها . فجدران المسرح ترمز إلى « الجدران اللامعقولة » Murs absurdes التى تطرق إليها حديث كامى فى الصفحات الأولى من الكتاب . وخشبة المسرح ذاتها ترمز إلى الواقع المادى المائل ، وهو عنصر اللامعقول وجوهره ، كما يوحى الستار الذى يسدل فى آخر المسرحية بحتمية الموت والنسيان . وعلى الرغم من كل هذا ، يقبل الممثل راضيا كل هذه القيود باعتبارها جزءا حيويا من عمله الرئيسى ، وهو ان يستغرق بنفسه فى التوتر والتعدد ، إذ يمكنه داخل نطاق المسرح أن يندمج كلية مع الشخصية التى يصورها . ان ازدياد هذه القيود ، يعد فى الواقع انطلاقا مؤقتا بالنسبة إليه ، انه يتخلى عن شخصيته حتى يمارس الخصوبة العاطفية لحياة الغير .

ففى غضون ساعات ثلاث عليه أن يعبر عن حياة واحدة تتصف بالتفرد والاكتمال ، وهذا ما يسمى بضيق الذات من أجل إيجادها ، فخلال هذه الساعات الثلاث يذهب إلى آخر طريق مظلم ، بينما يستغرق الجالس فى مقاعد المسرح حياة بأكملها كي يصل إلى نفس النقطة .

وأهمية الجسد بالنسبة للممثل تجعل منه رمزا للإنسان اللامعقول ، فالجسد هو الوسيلة التى اختارها ليعبر عن ذاته فوق خشبة المسرح ، ويصف كامي الجسد انه ملك ، ويضيف إلى ذلك أن أغلب مسرحيات شكسبير تمثل بصورة واضحة ما للجسد من امتياز ، ففي هذه المسرحيات « لا يؤدي إلى الرقص غير ثورة الجسد وهياجه » . وعلى هذا يمكن القول أن « لير » لم يكن ليصاب بالجنون فى اللحظة التى أصيب فيها بالفعل ، لو لم يقدم على خطوته القاسية بإقصاء « كوردليا » وإدانة « ادجار » . ولهذا فإن الممثل ، شأنه فى ذلك شأن الإنسان اللامعقول ، يعد الجانب الجسماني وسيلته الأولى للتعبير عن ذاته ، زد على ذلك وجود تماثل آخر بين هذين النموذجين ، نموذج الممثل ونموذج الإنسان اللامعقول ، حيث يعد الجسد من ناحية أخرى ، الوسيلة المثلى للمعرفة . وفى هذا الموضع بالذات ، يعيد كامي ما سبق أن قاله بشأن ضرورة اندماج الممثل فى الدور الذى يؤديه . وعلى ذلك يرى أن الشخص الوحيد الذى يستطيع أن يتفهم شخصية « ياجو » ليس إلا الممثل الذى يؤدي دور « ياجو » ، وهذه المعرفة لشخصية ياجو لا تتأتى للممثل إلا عن طريق جسده . وأخيرا فإن تأكيد كامي لأهمية الجسد هو ما جعله يرى فى التمثيل حلا للتناقض الذى يعكس حلا مشابها يعرضه منطق الكم على الإنسان اللامعقول . أما التناقض البادى فى دور الممثل ، فهو التضارب القائم بين وحدانية جسده وبين تعدد الأدوار التى يؤديها هذا الجسد طوال أيام حياته . فالممثل من حيث هو ممثل ، يجمع فى عملية واحدة بين التفرد والتعدد ؛ وهكذا الحال مع الإنسان اللامعقول ، فهو الآخر يكابد التناقض المائل بين التفرد والتعدد ، تفرد جسده والتعدد الذى يصبو إليه عقله (الرغبة مثلا فى اجتناب الموت ، وإطالة اللحظة الحاضرة إلى ما لا نهاية) . فى عالم اللامعقول لا يحصل العقل على نصيبه إلى درجة التشبع بألفاظ العقل الخالص ، وعلى الرغم من ذلك فإنه يستطيع عن طريق الجسد أن يجد بديلا كافيا ، ولو أنه بديل موقوت - فى الإدراك المتزايد الذى يقدمه منطق الكم ، كما

يقوم هذا المنطق بجمع مماثل بين التفرد والتعدد الذى يكابده الممثل . ويزعم كامى أن الإنسان اللامعقول يعد من أسعد الناس حين يمارس منطق العبث ، ويستشهد على ذلك بما قاله «هاملت»^(١) :

ما كان لكفة القلب أن ترجح كفة العقل فيها ليسا بمزمار فى يد القدر ،
يطلق من فتحاته ما يشتهى من النغمات .

ويختتم كامى أقواله عن الممثل بملاحظات سريعة عن العلاقة التاريخية بين الكنيسة والمسرح ؛ فقد اضطرت الكنيسة أن تلعن الممثل ، لأنه فى رأيها يرمز إلى عكس كل ما ترمز هى إليه ؛ فالممثل يرمز إلى العنف الجسدى كما يرمز إلى التعدد ؛ لأن مهنته التى يمتنها ترتكز على الحاضر والمباشر مما يلزمه بأن يحيا أدوارا متتالية يكتمل ثم يتجدد ، ويكتمل ثم يتجدد ، وهكذا باستمرار ، لا يكاد يتهى حتى يبدأ من جديد . إن جوهر الفن الذى يمارسه هو أن يتخذ أشكالا مختلفة قدر الإمكان ، وإن يتقن أداء مختلف الأدوار . هذا فى الوقت الذى كانت الكنيسة فيه تمثل قيما مخالفة لذلك ؛ كانت تمثل القيم الروحية أكثر مما تمثل القيم المادية ، كانت تمثل القيم الخالدة أكثر مما تمثل القيم الفانية ، كانت تمثل الحقيقة التى لا تتغير ولا تمثل التغير . وعلى ذلك فإن الممثل يعبر عن نظرة خاصة إلى الحياة ؛ وموقف من القيم يتناقض مع نظرة المسيحية وموقفها تجاه القيم . وليست هذه بآخر الجوانب المتعددة التى يرمز بها إلى المميزات الصورية لمنطق الكم .

وقد خصص كامى لوصف شخصية «القاهر» وهو عنده ثالث ابطال العبث ، بعض صفحات من «أسطورة سيزيف» تنضح بمرارة ظاهرة ، وتتخذ صورة «دفاع» القاهر عن نفسه . ومن المؤكد أن كامى لا يقصد بالقاهر القائد العسكرى المظفر ، إلا أن تفاصيل مفهوم هذا النموذج الإنسانى ليست واضحة كل الوضوح ، ونجد كامى يستخدم عرضا كلمة «مغامر» adventurer أكثر من استخدامه كلمة «القاهر» conqueror وهذا مما ييسر الوصول إلى ما يرمى إليه . إن القاهر عند كامى مثله مثل «المنتصرين» عند مالرو ، شخص يتمتع فيما يبدو بوعي

(١) هى الأبيات التى قالها هاملت فى امتداح صديقه الحميم هوراشيو . (الترجم) .

كبير بالعزلة الميتافيزيقية ، وبيحت عن طريقة ما للهروب من نفسه ، وتلك صفة مشتركة بينه وبين دون جوان وبين الممثل ؛ فكلاهما يهرب من نفسه ، ويتقمص شخصية أخرى ، إذ يقوم بتمثيل أحد الأدوار على خشبة المسرح . إن القاهر في جوهره هو الشخص الذي غامر إلى أقصى درجة من درجات الوعي ، وطرق دروب الإنسان في العالم على اختلاف أحواله ، فضلا عن أنه الشخص الذي يعيش وفقا للنتائج المترتبة على هذه المغامرة العقلية . وقد يسعى للتمرد على أوضاعه عن طريق العمل الفردي الذي يتصف بالمغامرة ، مثلما فعل جرين في رواية «المتصرون» للارو ، أو قد يمثل مثل برومفيوس أو سيزيف بطريقة أكثر سلبية ، تمردا ميتافيزيقيا تقوم به الإنسانية على وضع الإنسان في هذا العالم . على أية حال ، فهو يؤثر التاريخ على الخلود ، لأن التاريخ يدخل في نطاق التجربة الإنسانية ، بينما الخلود لا يزال مجرد احتمال لا يمكن التثبت منه ، كما أنه لا يثق في حدوثه «لقد خبرت بين التاريخ والخلود ، فأثرت التاريخ لأتني أميل إلى ما هو مؤكد» .

وهذه الطريقة ، نرى القاهر يتمرد بأسلوب منطقي على العبث ، ويمثل بناء على هذا الفرد الذي فقد ما كان يتميز به أسلافه من صفاء وإيمان بالقيم الخالدة ؛ وقد حدث ذلك بوجه خاص مع بداية عصر الآلة . ويتحدث كامى عن الرسامين الهولنديين الذين قاموا برسم لوحاتهم التي تتخللها السكينة وسط بحور من الدماء وفي جو من التناحر ، وكذلك يشير إلى المتنسكين في سليزيا الذين طغت صلواتهم على مذابح حرب الثلاثين عاما^(١) . مثل هذا الفن وهذه الصلاة من الممكن أن يتواجدا حتى في الزمن الذي تسوده القوضى والعنف ، لأن الإيمان بحقيقة أسمى كان لا يزال متشرا ، إلا أن هذا الزمان قد ولى واتهى ، وعندما نبذ الناس القيم المطلقة والخالدة ، وجدوا أنفسهم أشد ارتباكاً بالقيم الزمانية والتاريخية ؛ وبدأ الناس

(١) هي الحرب الأوروبية العامة التي نشبت (١٦١٨ - ٤٨) وكانت ألمانيا هي مسرحها الرئيسى ، وقد تعددت الأسباب التي أدت إلى نشوب هذه الحرب ، بين أسباب دينية ، وأسباب توسعية ، وأسباب تتعلق بالوراثة ، وتخللت الحرب المحالفات المتغيرة ومعاهدات الصلح الاقليمية ، ولكنها استمرت ثلاثين عاما كاملة ، انتهت بتخريب ألمانيا ، واضمحلال الامبراطورية الرومانية المقدسة ، وانهار بيت ال هابسبرج ، وغرغ فرنسا دولة أوروبا العظمى . (المترجم) .

ينظرون إلى نزعة القسوة والعنف التي تسود تصرفات الأفراد والشعوب بقليل من الثقة ، كما أن الرجوع إلى القيم القديمة الخالدة أصبح أصعب من ذي قبل ، وعلى هذا الأساس يصبح للقاهر مغزى ، فهو يفحص المأزق الذى تورط فيه بنظرة ثاقبة ، ويسعى إلى الخلاص منه عن طريق التطرف . وهاتين نجد مرة أخرى ما يذكرنا بما فى منطق الكم من طبيعة متناقضة ، فهذا المنطق مستمد من نظرة ثاقبة تلزم الفرد ، كما أن الفرد يمارس هذه الفلسفة فى تطرف يطلقه من أساره ، فمن المحتوم أن يموت ، ولكن قبل أن يموت ، فى وسعه أن يزيد من تجاربه ، وأن يرتفع بها إلى أعلى درجة .

ويؤكد القاهر بصفة خاصة عنصر الهرم الذى ينطوى عليه منطق العبث عند كامى ، انه يقوم بهذا الهرم من أجل الإنسان ، ومن أجل تلك المثل والرغبات التى يقف الوجود حائلا دونها ، ويترتب على ذلك أن الهرم بالنسبة للقاهر عند كامى كما هو عند جرين ، ليس محاولة لحل المشكلة بقدر ما هو تصميم على الإبقاء على موقف المعارضة ، وهو ما يطلق عليه كامى : « مجهود عظيم بدون أثر » . فأقصى ما ينتظر منه ، أن يؤدى إلى أفعال نقوم بها « كما لو » كان الواقع سيتغير تبعاً لها . وهكذا فإن أسلوب الهرم ، والطريقة التى تتبعها فى ذلك ، تصبح أهم من أى هدف نسعى إليه . وهذا هو السبب فى ان القاهر فى العصر الحديث لا تتجلى قيمته فى اكتساب أراض جديدة يضمها إلى أراضيه ، فالعظمة بالنسبة للقاهر الآن هى فى الهرم الإيجابى ، وفى القدرة على القيام بتضحيات لا ينتظر منها أى رجاء . وهكذا لا نجد نابليون ، وإنما برومثيروس هو نموذج القاهر الحديث ، الذى يقول : « إننى أبني على ما بداخل من تناقض كإنسان متحدياً بذلك التناقض الكامن فى طيات الوجود .. إننى أشهر نظرتى الثاقبة فى وجه من ينكر هذه النظرة ؛ إننى ارتفع بقيمة الإنسان متحدياً ما يعمل للقضاء عليه ، وإن حريتى ، وتمردى ، وعاطفتى المتأججة ، لتتجمع كلها فى هذا التوتر ، وهذه النظرة الثاقبة ، وهذا التكرار الذى لا ينتهى » .

وأما الآن نفس الموقف الأخلاقى الذى اتخذته دون جوان ، والذى يرمز إليه الممثل ، غير أن التعبير عن هذا الموقف ، كان فى ألفاظ أكثر خشونة ؛ إن البصيرة والعاطفة باجتماعهما فى سلسلة من التكرار لا يحدها إلا الزمن ، إنما تكن وراء

تصرفات النماذج الثلاثة ؛ ولا يختلف القاهر عن النموذجين السابقين إلا من حيث الدرجة ، فلهذه وعى كبير بالإمكانات البشرية ، فهو يعى كل الوعى «العظمة المدهشة للروح الإنسانية» ، ويمثل أعنف نوع من الإنسانية التى يجمع بين الكبرياء والوضوح ، وعن طريقهما تصل إلى معرفة الثنائية التراجيدية لكل بنى الإنسان . إن القاهر نفسه كباقي أفراد البشر ، يخضع لهذه الثنائية التراجيدية ، فهو يؤثر جانب الإنسان ، ويرفض أى «مساومة» فى قبول القيم الخالدة ، وإذا به يواجه حتفه فى نهاية الأمر . والموت فى عالم العبث يعد من أكبر الشرور ، ولكنه بالنسبة للقاهر يعد جوهر الحرية ، إذ يعرف انه محكوم عليه بالفشل والموت فى نهاية المطاف . ان العقل والوعى اللذين يحفزانه على إثارة ما هو إنسانى وفان ، هما نفسهما اللذان يساعدانه على رؤية ما فى هذا المجد من عرض زائل . انه فى هذا الوعى بالوضع الإنسانى تكمن مأساة الإنسان ، وتكمن أيضا عظمتة .

وبعد هذا ، يختار كامى شخصية المبدع كنموذج رابع ، ويستعمل كامى لفظة «مبدع» Creator ليصف بها أى فنان ، وبالذات ليصف بها الكاتب . فعند كامى أن هذا النوع من المبدعين هو بطل العبث النموذجى ، ولقد سبق أن أشرت إلى التشابه بين منطق الكم عند كامى ، والمنطق الذى ينادى به بيتر ، وهناك موضع آخر يتشابه فيه موقفهما ، وهو ان كلا منهما يؤكد أن الفنان أنسب شارح للموقف الأخلاقى الذى يتناوله . ولهذا يصف كامى المبدع بأنه «أكثر الناس عبثية» ، بينما يقول بيتر فى السطور الأخيرة من كتابه «عصر النهضة» «إن الفن يأتى إليك مناديا فى صراحة أن تستغل اللحظات التى تمر بك من أجل هذه اللحظات نفسها» . فليس غريبا بعد ذلك أن ينحصر كامى جزءا كبيرا يتناول فيه نموذج المبدع ، أكثر مما خصصه لتناول النماذج الثلاثة السابقة . وهو فى ثنايا مايقول ، يحيد كثيرا عن الموضوع الرئيسى ، وينقاد إلى الإفشاء بآراء ذات شأن عن طبيعة الفن . ولهذا يبدو من الأفضل إرجاء التعليق على هذه الآراء ، للفصل الذى سنخصصه عن آراء كامى فى الجمال .

وقبل البدء فى مناقشة نموذج الفنان المبدع ، يعود كامى نفسه إلى النماذج الثلاثة السابقة التى انتهى من مناقشتها ، لكى يزيد من إيضاح موقفه بالنسبة لهم . وقد بدأ بقوله إن هذه النماذج ليست إلا مجرد أمثلة ، وليس من الضرورى أن ننسج

على منوالها ؛ وهو الآن يؤكد ما سبق أن قاله ، ويقطع بأن دون جوان ، الممثل والقاهر لا يحتوى أى منها على حكم أخلاقى من جانبه ، بل يعبر عن موقف بعينه تجاه الحياة . وهو لا يلزم نفسه بالتائج الأخلاقية المترتبة على هذا الموقف ، فكأى يستخدم هذه النماذج ليضرب المثل على هذا الموقف ويشرحه . ولهذا يقول كأمى الآن ، إنه أكثر اهتماما بنقطة الابتداء الذهنية لهذه النماذج من المضمون التطبيقى والتائج المترتبة على تصرفاتهم . وهو لذلك يرى أن الموقف الأخلاقى الذى يتطلبه العبث ليس مقصورا على دون جوان .. الممثل أو القاهر ، فإن نموذج العفة ، أو الموظف المدنى ، أو رئيس الوزراء ، يمكن هؤلاء جميعا أن يعيشوا وهم إدراك العبث بنفس الدرجة التى يعيش بها النماذج الثلاثة . وليس المطلوب سوى الأمانة والبصيرة النافذة تجاه الموقف الإنسانى . ولا يتطلب كأمى من بطل العبث إلا أن تكون أفعاله متسقة مع أفكاره ، وألا يحاول التهرب من التائج التى ترتب على الحقيقة كما يراها .

ولابد من الاعتراف بوجود تناقض فى رأى الذى يسوقه كأمى فى هذا المجال ؛ فيبدو فى الواقع ، وكأنه يأخذ باليد اليسرى ما أعطاه باليد اليمنى ، فأتناء أقواله التى انتهت بمثال دون جوان ، كان يجتهد فى إظهار كيف أن فلسفة الكم بالنسبة للاباحى قد ترتبت بصورة منطقية على موقفه من تحدى العبث . وقد أقام علاقة بين الموقف والتائج المترتبة عليه بصفة خاصة ، أما الآن فهو يزعم أنه اقتصر فى اختياره على أكثر النظم تطرفا ، وأنه يمكن استنباط أنواع متباينة للسلوك من العبث ، وأن الرجل العفيف فى استطاعته أن يعيش وفقا لمقتضيات العبث بنفس الدرجة التى يعيش عليها الاباحى . ولو أن كأمى قصد بالعبث انعدام المعنى من أى شىء فى الوجود ، لكان هذا الرأى مقبولا ؛ ولو كان تفسيره للعبث قد اقتصر على المعنى الحرفى ، لتساوت كل أنماط السلوك فى صحتها وسلامتها ؛ ولكن هذا ما لا يقوله فى هذا المجال ، كما انه لا يفسر العبث على هذا النحو . ان كأمى لم يقصد بالعبث إلا عجز العقل عن قبول الحقيقة المطلقة ؛ وهذا ليس معناه أن العالم والوجود عديم المعنى فى حد ذاته ، فضلا عن أنه لا يمكن أن نستنتج من المعنى الحرفى للعبث ، وبمنطق صارم ، قانونا واحدا بعينه للسلوك . إن النتيجة المنطقية الوحيدة لمثل هذا الوضع هى أن نقول بصحة « جميع » المذاهب الأخلاقية ، لأنها

في نهاية الأمر غير ذات معنى ، ولا تعدو أن تكون مجرد أقوال ، ولذلك فإن آراء كامى الأكثر نضوجا لا تنظر إلى أى مذهب أخلاقى على أنه يؤدى الغرض المطلوب ، وإنما تعبر عن قلقه بشأن التبرير الأخلاقى لاستنباطاته المنطقية من العبث . وهو يحاولولوج إلى المشكلة من باب آخر ، وذلك بأن يقترح أولا :

(أ) أن السلوك الأخلاقى لدون جوان أو القاهر لم يكن سوى نتيجة من النتائج المنطقية المحتملة لموقف العبث .

(ب) ان ما يشغل باله فعلا ليس مضمون السلوك فى حد ذاته ، وإنما الموقف الذى يستند إلى السلوك .

وإن كنت أرى أن هذين الموقفين معرضان للانتقاد ، ففي الحالة الأولى (أ) تعترينا الدهشة لأن القوانين الأخلاقية التى نستخلصها من موقف العبث ، موقف دون جوان والقاهر ، هى بعينها القوانين التى لا يعترف بها كامى الآن . وهو يؤكد بطريقة تنطوى على الكثير من التعسف أن ما اعتدنا اعتباره نماذج مخالفة للسلوك الأخلاقى ، من الممكن أن تصدر عن موقف العبث نفسه ، إذا اتخذنا هذا الموقف بطريقة سليمة . ومن الملاحظ أن كامى لا يعطى مثالا واقعيا واحدا لرأيه الثانى ، وفى الحقيقة ، من الصعوبة بمكان أن نتخيل كيف فعل ذلك ، وإن كان يقول فى الواقع ، أنه بالرغم من أن الدليل الذى قدمه يشير إلى اتجاه بعينه ، فهناك دليل ثان يشير إلى اتجاه آخر (ويلاحظ أنه لم يقدم هذا الدليل الثانى) ولا بد أن يكون مثل هذا الدليل ذا شأن كبير ، كما ينبغى عرضه بمتهى الدقة ، وذلك قبل أن يقتنع أى فرد بالرأى القائل أن نفس الموقف تجاه الوجود ، وهذا الموقف المتطرف بصفة خاصة ، يمكن أن يؤدى إلى أنواع من السلوك متباينة كل التباين .

أما عن الحالة الثانية (ب) فيبدو أن كامى قد بدأ يتفهم وجلا من إصدار أى حكم عملى حول الطبيعة الأخلاقية لهذا السلوك ، فهو يعادل الأخلاق بنظرة إلى وضع الإنسان فى الوجود ، ولكنه يتجاهل المعنى الذى تنطوى عليه الأخلاق باعتبارها سلوكا عمليا . صحيح أنه لا بد أن يكون للأخلاق نوع من المصدر الميتافيزيقى ، وهذا له نصيب من الصدق ، وخاصة فيما يسمى «بالأخلاق الوضعية» أو «الأخلاق الدينية» بقدر ما يصدق³ على قانون السلوك القائم على معتقدات

دينية . إلا أن هذه الأخلاق لن تكون جذيرة بالنظرة الجادة إلا إذا نوقشت بلغة التطبيق الفعلي ، أو طبقت في بعض المواقف الإنسانية العامة . ويبدو أن كامى كان يرى هذا الرأى لدى مناقشته لدون جوان والقاهر ، إلا أنه ارتد إلى التجريد خلال المرحلة الثانية من تفكيره . ومن الصعب أن نفعل السبب الذى دفعه إلى ذلك ، ألا وهو النتائج العملية الأخلاقية التى أدت إليها نظريته التجريدية عن العبث .

ان تفسير هذا التردد والاضطراب الظاهر فى تفكير كامى ، يمكن أن مجده على ما اعتقد فى التطور الزمنى لآرائه ، وفيما أصدره من تأليف إبان هذه الفترة ، فقبل كل شئ^١ ، نراه يصرح بنفسه أن « اسطورة سيزيف » لا تعكس بصورة دقيقة المرحلة التى وصل إليها تفكيره فى الفترة التى انتهى فيها من وضع الكتاب . لقد كانت أفكاره اللاحقة أنضج مما ورد فى الكتاب من آراء ، كما يقول كامى إن الكتاب ليس تعبيراً شخصياً عن عقيدته ، بل محاولة لتفهم الأفكار التى رآها متشرة بين معاصريه^(١) . وهكذا نرى أن « اسطورة سيزيف » أقرب إلى تأليفه السابقة « الظهور والوجه » و « أعراس » من أى تأليف نشرت فيما بعد ، فقد كان يقوم بإنجاز هذا الكتاب لدراسة الموقف السابق دراسة عميقة شاملة ، إلا أن آراءه الشخصية ، أقرب إلى ما نشره بعد ذلك بقليل فى كتابه « رسائل إلى صديق ألماني » وفى رواية « الطاعون » و « المتمرد » وجدير بالذكر ، فى هذا المجال ، أن كامى لم يقتصر قبل إصدار « أسطورة سيزيف » على معاصرة الغزو الألماني لفرنسا ، بل انضم إثر رجوعه إلى حركة المقاومة أرجع ، أنه وجد الإبقاء على منطق العبث تجاه موقف مادي كهذا فى حكم المستحيل ، فلم يكن من المستبعد أن تؤدي أخلاق الكم إلى السوق السوداء مثلاً أدت إلى حركة المقاومة . وليس هذا ببعيد ، فقد حدث بالفعل ، ولهذا فأنا أميل إلى تفسير تردد كامى حول المضمون الأخلاقى للعبث ، بأن أعزوه إلى هذه التجربة بعينها ، حيث إن منطق الكم لم يكن ليقنعه فى ظروف الاحتلال ، غير أنه لما انتهى من وضع كتابه عن « اسطورة سيزيف » لم يكن قد توصل بعد إلى التدليل على أن شئنا قانوناً للسلوك أقرب إلى الإقناع من الناحية الأخلاقية ، ومن الممكن أن يكون نتيجة منطقية مترتبة على فروض العبث .

(١) انظر مقاله عن « اللغز » المنشور فى كتابه « الصيف » ص ١٢٣ - ٣٨ .

وعلى الرغم من هذا ، فمن الصعب أن نفتنح اقتناعا كاملا بما يقوله معارضو كامى حول مسألة منطق العبث ، فكامى يقول ان الأمر كله لا يعدو قيامه بتحليل فكرة العبث السائدة بين معاصريه ، كما يرى أن «أسطورة سيزيف» تصور رأيا متطرفا أغراه ، ولا تمثل عقيدة رسخت في ذهنه ، غير انه من الصعب أن نتجاهل أن كامى قد تورط شخصا إلى درجة كبيرة ، لاسيما في الجزء الأول من الكتاب . ومهما قلنا ، فلا يزال الموقف يتسم بالكثير من الغموض في نواح متعددة ، ولعل أوضح تفسير لهذا ، هو ما رآه كامى حين قال عام ١٩٣٩ : «إن البرهنة على عبثية الحياة ، لا يمكن أن تكون نهاية سعينا ، بل لاتعدو أن تكون مجرد نقطة انطلاق»^(١) .

ولذا أرى أن هذه الملاحظة تبرر الرأي القائل بأن «أسطورة سيزيف» تعد بحق مقال كامى في الشك المنهجي ، وقد سبق أن رأينا كيف استخدم كامى منهج السلب ، واشتق منه نتائج إيجابية . وهكذا تظهر لنا «أسطورة سيزيف» بصورة أوضح على أنها البداية السلبية ، أو هدم الفروض السهلة التي استغرق فيها كثير من المفكرين ، والتي كانت غاية مأربهم من وراء ذلك هي خلق القيم . وذلك هو نفس المنهج الذى اتبعه ديكاوت ويسكال . إن تحليل كامى لفكرة العبث باعتقاد كبير ، واهتمام شخصي بالغ ، الأمر الذى قد لا يقر بفعله الآن ، كان وسيلة للتدليل على أن بعض النتائج الإيجابية ، التي تبتعد كل الابتعاد عن فكرة الانتحار المادى أو الفلسفى ، من الممكن التوصل إليها حتى على أساس سلبى . وفي اعتقاده أن كامى كان لا يزال غامضا حول التفاصيل الخاصة بطبيعة هذه النتائج ، إلا أن الأثر العام الذى تخلقه «أسطورة سيزيف» ليس إلا نوعا من التفاؤل .

وتبدو هذه السمة أوضح ما تكون في آراء كامى عن الأسطورة التي اتخذ منها عنوانا لكتابه ، ذلك أن سيزيف يعد احد أبطال العبث ، سواء في حياته الدنيا ، أو بفضل طبيعة العقاب الذى لاقاه بعد ذلك في العالم الآخر . لقد أفشى ما يرتكبه الآلهة من أخطاء الجماعة من البشر ، ثم استطاع لبعض الوقت أن يقهر الموت ويضعه

(١) من مقال نشر في جريدة الجمهورية الجزائرية في ١٢ مارس ١٩٣٩ .

في الأصفاد ، لقد كان يستمتع بوجوده المادى إلى أقصى حد ، حتى انه لما عاد من الظلال إلى الأرض لفترة ، كان المفروض فيها أن تكون وجيزة ، اضطره الإله ميركورى على العودة إلى العالم السفلى حيث كان ينتظره حجره . وهكذا نرى سيزيف مثله مثل «الإنسان اللامعقول» يحتقر الآلهة ، كما يمقت الموت ، ويتعلق بالحياة تعلقا شديدا ، ومع هذا ، فإن العقاب «العبي» الذى حل به ، يجعل منه فى رأى كامى ، شخصا يشوبه الأمل ، وليس ميثوسا منه كل اليأس ، كما كان يخيل لنا فى أول الأمر . فى كل مرة يحاول سيزيف أن يدفع الصخرة إلى قمة الجبل ، يعنى كل الوعى العذاب الذى أحاق به ، وأن العمل الذى يؤديه لا طائل من ورائه ، وعلى الرغم من كل ذلك ، لا ينفك يؤدى هذا العمل . إنه يدرك طبيعة المصير الذى ينتظره ، ويرى كامى أن هذا الإدراك يجعله سيدا على مصيره ، أن البصيرة اللازمة لإدراك عذابه ، جزء من التغلب على هذا العذاب . وهذا يذكرنا بما قاله بسكال^(١) من رأى ماثور فى كتابه «أفكار» من أنه ولو كان الإنسان مخلوقا ضعيفا فى العالم المادى ، فإن إدراكه لما يمكن أن يحقق به من دمار ، وهو الإدراك الذى لا يتوافر للمرض أو لجبل من جليد ، يعد امتيازا وتفوقا على وجود مشحون بالشرور . إن أسطورة سيزيف تعنى بالنسبة لكامى أن أبشع الحقائق تفقد ما لها من بشاعة إذا ما عرفناها وتقبلناها على علائها ، ثم يشير كامى إلى أن الحافز على قبول أوديب لمصيره فى المأساة التى كتبها سوفوكليس ، كان إدراكه لحقيقة وضعه . ولذلك فان سيزيف يفسر فى النهاية على أنه رمز للإصرار على السعادة ، وليس رمزا لليأس . وان آخر ما قاله كامى فى هذا الموضوع : «يجب أن نتخيل سيزيف على أنه سعيد» . وبعبارة أخرى ، فان إثبات نوع بعينه من السعادة ، وهو آخر ما انتهى إليه كتاب «أعراس» يتكرر فى «أسطورة سيزيف» على أسس مشابهة من التهميد الذكى . وفى الحالة الثانية تتأكد فكرة السعادة بتحليل أكثر إفاضة عن الأسباب القاهرة التى تحول دونها ؛ أما ما يزال موضع استفسار ومحل جدل ، فهو الصورة

(١) عند بسكال ان التصادم بين الإنسان والكون يبلغ مثواه ، فالإنسان يعلم إنسانيته عن طريق معارضته للكون ، ولكنه اتما يعلم ذلك لانه فى الكون ، وهو لا يستطيع أن يتخلص من هذا الكون لأن وجوده كإنسان يحتم افتراض وجود الكون ، يقول بسكال : «ما هو الإنسان بالنسبة للطبيعة ؟ هو لا شيء بالنسبة للامتناهى ، وهو كل شيء بالنسبة لللاشيء» ، فهو اذن وسط بين اللاشيء واللامتناهى» (الترجم) .

الدقيقة التي يكون عليها السلوك الناتج عن اتخاذ هذا الموقف . وقد أفاض كامى عند هذه المرحلة في توضيحه لفكرة التمرد ، إلا أنه لم يوضح حتى الآن نوع السلوك الأخلاقي الذي يرى أن هذا التمرد يؤدي إليه .

وإذا تركنا موضوع تردد كامى جانبا ، فانا لندهش للطبيعة الذاتية التي تتميز بها آراؤه الأخلاقية في هذه المرحلة ، ويبدو أن العبث ، وفقا لتفسير كامى يؤدي إلى عالم يسوده مذهب الأخلاق الأحادية^(١) . إن الوعي الحقيقي للغير كما يستلزم أى موقف أخلاقي سليم ، يفتقر إليه منطق كامى بصورة ملحوظة ؛ وهذه نقطة ضعف في الموقف الأخلاقي عند كامى ، وهو ما أعاره اهتمامه بعد ذلك بقليل . وإذا قصرنا كلامنا على «أسطورة سيزيف» بالذات ، نرى أن هذا عنصرا جديدا من بين عديد من العناصر التي لاترك أثرا طيبا على نفوس القراء .

(١) في الاصل solipsism وهو مذهب يقرر ان الانا وحده هو الموجود ، وان الفكر لا يدرك سوى تصوراته فقط ، وهو يقترب بمذهب الانانية egoism في رأى فلاسفة القرن الثامن عشر ، وبخاصة فولف . وقد استخدم كانط هذا المصطلح في فلسفته النقدية المثالية ، ولكنه استخدمه بمعنى عشق الذات . (المترجم) .

الجزء الثانى

التمرد والسياسة

نظرية التمرد

«إن التجربة لسوء الحظ ، لم تشأ أن تقدم لنا نموذجاً للثورة يطابق النبوة الماركسية ، وتبقى آمال الإنسان»
ريمون آرون

كان لكتاب «الإنسان المتمرد» الذي أصدره كامى في فرنسا عام ١٩٥١ ، أثر عميق امتد إلى جهات كثيرة ؛ فقد اهتم أناس ينتمون إلى مذاهب سياسية مختلفة بمناقشة الكتاب في حماسة بالغة ، سواء في صورة كتب أو على هيئة ندوات ؛ وذلك إذا استثنينا موقف الصمت الذى آثره الحزب الشيوعى الفرنسى . وقد اعتبر البعض هذا الكتاب إسهاما بارزا في النظرية المناهضة للمذهب الماركسى ، واعتبره آخرون مصدرا جديدا لعسكرية يسارية تتصف بالحيوية والنقاء . وكان من أهمية هذا الكتاب أنه أثار هجوما عنيفا في مجلة «العصور الحديثة» les Temps modernes وكان السبب المباشر في خلق التزاع^(١) المعروف بين كامى وسارتر . أما الترجمة

(١) الواقع ان التزاع بين سارتر وكامى لم ينشب بينهما أصلا ، وانما جاء نتيجة لتدخل سارتر في الحلاف الذى دب بين كامى وبين «فرنسيس جانسون» أحد الكتاب اليساريين ، ومساعد سارتر في تحرير مجلته «العصور الحديثة» في الوقت الذى استقبل فيه معظم القاد كتاب كامى بالحماسة البالغة ، واعتبروه من

الإنجليزية التي صدرت للكتاب تحت عنوان «المتمرّد» The Rebel فقد كانت ذات أثر منقطع النظير في تلك البلاد . وكان رأى عديد من معلى الصحف ونقادها أن الكتاب يتصف بالتجريد ، ويتنكب الواقعية ، ويهتم بإثارة موضوعات أقرب إلى الخيال . تماما كما نظر بعض النقاد إلى الترجمة الإنجليزية التي صدرت لرواية سيمون دى بوهوار «المثقفون» والتي تعالج نفس الموضوعات ولكن من زاوية أخرى ، كما تتضمن وصفا يكاد يكون حريا للنزاع بين كامى وسارتر ، على أنه أمر غريب يجعل نقله من البيوت الزجاجية في سانت جرمين دى بريه شيئا مجانيا للصواب .

على أن الأسباب التي دعت إلى اتخاذ هذا الموقف تعد بشكل ما أسبابا واضحة ، فهي من ناحية ترجع إلى استمرار التراث الثوري الحى الذى ساد فرنسا منذ عام ١٧٨٩ ، وإلى النزعة التجريدية الغالبة على الفكر الفرنسى ، وإلى وجود حزب شيوعى كبير يتمتع بنفوذ واسع في فرنسا منذ انتهاء الحرب . كما ترجع هذه الأسباب من ناحية أخرى إلى سيادة المنهج التجريبي عند الإنجليز ، وإلى انتفاء وجود اشتراكية مثالية في إنجلترا ، وإلى نظام الملكية فضلا عن عزلة إنجلترا الجغرافية والفكرية عن القارة الأوروبية .

والرأى عندى أن الموضوعات التي تطرق إليها كامى في كتابه «الإنسان المتمرّد» ذات شأن كبير في ذاتها ، فضلا عن ضرورتها اللازمة لفهم الجو الثقافي الذى كان يسود فرنسا فيما بعد الحرب . وبخلاف ذلك فهو ينطوى على تطور هام يتعدى- إلى حد ما- مرحلة النتائج العقيمة التي توصل إليها كامى في كتابه «أسطورة سيزيف» . وهذه النقطة الأخيرة تقتضى منا مناقشة هذه النتائج ، خاصة أن الفهم

= أهم الأحداث الأدبية والفكرية التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية ، حتى لقد وصفه البعض بأن أحدا لم يبق دون أن يتأثر بسنمو عاقته تأثره بسمو تفكيره ، كما وصفه البعض الآخر بأنه أحد الكتب الأساسية التي تسجل بنبلها واسايتها بداية عهد جديد . خرج جانسون على هذا الإجماع ، وراح يحمل على الكتاب حملة شديدة استفزت كامى إلى الرد عليه بلهجة غاضبة لانهل من التعالى والكبرياء ، مما حمل سارتر على التعليق على هذا الرد في لهجة أشد غضبا وعنفا ، هذا ينهم بأنه بورجوازي الفكر رجعى السلوك وذلك يرد عليه بأنه يهادن الشيوعيين والامريكيين في وقت واحد . أدت في النهاية إلى القطيعة المؤسفة والمؤسفة بين هذين الكتاتين اللذين يعدان من أعظم وانبث المعكرين في عصرنا الحديث (الترجم) .

الكامل لدلول هذه النتائج يساعدنا ولو بطريقة غير مباشرة ، على توضيح ما ينطوى عليه الكتاب من أهمية بالنسبة لمعاصريه .

ونحن نجد في كتاب كامى «رسائل إلى صديق ألماني» إرهابات بشأن تطور تفكيره نحو المجال التاريخي والسياسي ، وأن الرسالة الأولى التي كتبها عام ١٩٤٣ بعد إصداره أسطورة سيزيف ، تشير إلى نوع من عدم الارتياح حول النتائج التطبيقية المترتبة على اتخاذ موقف العيب ، فهو يعزو ظهور النازية ، أو على الأقل ظهور الفلسفة التي تصدر عنها ، إلى وضع النزعة القومية التي تدين بالمبدأ المكيافلي ، في الفراغ الأخلاقي الذي نتج عن الإحساس العميق الحاد بعبثية الوجود . وعلى هذا الأساس ، فإن النازية تفسر على أنها نوع من التمرد على الحال ، إلا أنه تمرد لم يفرق بين التضحية بالذات وبين إشاعة الفوضى ، بين الحيوية وبين العنف ، بين القوة وبين القسوة . وفي الرسالة الرابعة التي كتبها كامى عام ١٩٤٥ ، نراه يستفيض في مناقشة المشكلة ، فهو يصرح بموافقته على تحليل مشكلة العيب كما قام بها بعض مفكرى الألمان في الثلاثينيات ، فقد شاركهم كامى خيبة أملهم في القيم الأخلاقية المطلقة . غير أن كثيرا ممن راودهم نفس الإحساس في ألمانيا ، اتجهوا إلى قبول شريعة الغاب ، شريعة القوة والعنف والخديعة . فكان الاعتقاد بضالة الإنسان ، وحقارة شأنه ، وتفاهة الحياة الإنسانية سائدا في ذلك الوقت ؛ حتى لقد اتخذ الهروب من العبثية الظاهرة في الوجود ، سياسة انتهاز القوة المستندة إلى السلاح Realpolitik غير أن كامى بعد كتابته هذه الرسائل في الأربعينيات ، وجد نفسه وقد انضم إلى حركة المقاومة لمكافحة الألمان ، ومع أنه انطلق من نفس الأساس الذي ارتكن إليه دعاة النازية ، وهو أساس العيب ، إلا أنه وقف على الجانب المناهض لهم في الاتجاه . وإن التفسير الوحيد الذي يمكن أن يقدمه كامى هو رغبته بالحياة في قيام العدل ، وإيمانه بأنه ليس ثمة وسيلة لإثبات عبثية الوجود غير التنويه بوجود تصور سابق لما في الوجود من منطوق ومعنى . فالإنسان نفسه لديه إحساس بالقيمة والمعنى ، لأنه المخلوق الوحيد الذي يجيب رجاؤه في هاتين الحقيقتين ؛ أما ما يجيز للإنسان آخر الأمر أن ينقم على عدم وجود أخلاق مقدسة في هذا الكون ، فهو حاجته الشديدة إلى منهج أخلاقي يرضيه من حيث هو إنسان . ويقول كامى إنه استمد الأشكال المختلفة للتمرد ، مثلما استمدتها النازيون ، من مبدأ العيب ،

فالنازيون استسلموا لليأس دون أدنى تردد ، أما هو فكان موقفه على العكس من ذلك .

على ان هذا التغير الظاهر في موقف كامى يقتضى التعليق من ناحيتين : الناحية الأولى اننا يجب أن نكون على بينة من أن إثبات العبث بالنسبة إلى كامى كان موقفا مؤقتا ، إذ كان ينظر إليه على أنه موقف سلبي يؤدي في نهاية الأمر إلى اتجاهات إيجابية . وكان قد كتب في جريدة « الجمهورية الجزائرية » في مارس عام ١٩٣٩ يقول إن إثبات حقيقة العبث يعد نقطة انطلاق ، ولا يمكن أن يكون غاية المطاف ، إنه نقطة البداية نحو الإثبات في آخر الأمر . وكذلك في مقابلته مع ج. دواو بارديه Aubaredé عام ١٩٥١ ، التى سبق أن أشرنا إليها في الفصل الثانى ، يقول كامى : « عندما قمت بتحليل الإحساس بالعبث في أسطورة سيزيف.. كنت التمس منهجا لأمذهبا ، كنت أمارس عملية الشك المنهجى ، كنت أقوم بعملية «المسح» التى تسبق أى عملية بناء»^(١) .

وعلى ذلك ، فإن مذهب العدمية الذى خفت صوته في أسطورة سيزيف ، كثيرا ما كان يبدو لكامى من الوجهة النظرية شيئا يتسم بالسلبية المفرطة ، أما من ناحية التطبيق ، وتلك هى النقطة الثانية ، فإن الأحداث التاريخية سرعان ما تحدد الخطوط الأساسية لهذه الاتجاهات الإيجابية ، التى كثيرا ما شغلت جزءا من الهدف الذى كان يستهدفه كامى . فظروف الاحتلال أكدت أن أخلاق العبث أو أخلاق الكم لا يمكن أن ترضى احتياجاته من حيث هو إنسان ، مما يترتب عليه نوع من الاختيار الأخلاقى ومن المسؤوليات التى تعد بالنسبة إلى الغير مسألة حياة أو موت ،

(١) الواقع ان كامى هنا امتداد واضح لتراث الفكر الفرنسى عند ديكارت ، الذى كان أول من نادى بمسح الشك الاستمولوجى ، أى اصطناع الشك من أجل التوصل الى اليقين أو المعرفة الصحيحة . ذلك ان ديكارت لما صبح عنده اثبات وجود الانا أفكر I think قبل الانا موجود I am أو الانية المفكرة قبل الجسم المادى باعتبار ان مجرد الشك فى جميع الاشياء الأخرى يستلزم بالضرورة وجود النفس حتى لو افترضنا ان البدن غير موجود ، صبح له بالتالى الوصول إلى اليقين بوجود الذات ومن ثم اليقين بوجود الموضوع ، أو الوصول إلى المعرفة الصحيحة نفسه ، ومن ثم الوصول إلى المعرفة الصحيحة بكافة معطيات العالم الخارجى . (المترجم) .

وذلك وفقا للطريقة التي يفسرون بها هذا الاختيار وتلك المسئوليات . والواقع أنه من غير المستطاع بالنسبة إلى شخص مثل كامى يؤمن بالأخلاق إيمانا غريزيا ، ان يعادل بين من يخون بلاده ، وبين من يقاتل أعداء البلاد . وفى تقديرى أن مثل هذا الموقف المادى الملموس قد أسهم إلى حد كبير فى إسباغ القوة والثورة على التمرّد الإيجابى ضد العبث بدلا من أن يسبغها على موقف التغاضى السلبي . هذا وتحتوى « رسائل إلى صديق ألمانى » على أول رأى إيجابى أدلى به كامى فيما يتعلق بعملية « اختبار الوعى » الدائبة التى بدأها آنذاك . وعلى ذلك ، فإن هذه الرسائل التى كتبها بدافع من الظروف السياسية ، تعد حلقة اتصال بين المواقف المختلفة لكتابه الرئيسيين .. أسطورة سيزيف والإنسان المتمرد .

أما كتاب « الإنسان المتمرد » فيعد نتيجة أكثر عمقا لعملية « اختبار الوعى » التى أشار إليها فى رسائله ، فقد جاء نتيجة لمساءلة كامى لنفسه فى جد وتأن ، بعد أن توافرت لديه الشجاعة لأن يعيد النظر فى عدد من النتائج السابقة التى كان قد توصل إليها . وهو مجهود صادق لمواجهة التناقضات الظاهرية ، ودراستها بطريقة أكثر إتقاناً ، فضلا عما قدمه من تحليل جديد للمدلول الأخلاقى للعبث . ومثل هذا المنهج سرعان ما يقضى بكامى من مساءلة نفسه إلى موضوعات أكبر وأرحب ، فبعد أن ابتدأ من تصوره الخاص للعبث ، يمضى فى دراسة أكبر نتيجتين إيجابيتين .. التمرّد الميتافيزيقى والثورة السياسية ، وكلاهما يعد من الناحية التاريخية نتيجة من نتائج العبث بطريقة أو بأخرى . فبعد أن تتبع كامى تاريخ الثورة الميتافيزيقية كما عبر عنها فى الأدب ، اتجه إلى مسألة الثورة السياسية التى ارتبطت بها فى بعض الأحيان . وما يبدو من أن الثورة ، بالرغم مما تركز عليه من أصول مثالية ، تنطوى آخر الأمر على القتل والإرهاب ، إنما يرجع إلى « فلسفة التاريخ » التى كانت تسيطر على بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين من الألمان . ويترتب على ذلك تشويه للتاريخ والقيم الأخلاقية ، بطريقة منطقية فى حالة الماركسية ، وبطريقة تتنافى مع العقل والمنطق فى حالة الفاشية ، الأمر الذى ينطوى على خطر كبير فى كلتا الحالتين . وينتهى الكتاب بالدفاع عن التمرّد لا عن الثورة . بيد أن التمرّد الذى وصفه كامى ليس تمرّد الشعراء وكتاب الرواية فى القرن التاسع عشر أو القرن العشرين ، ولكنه أقرب ما يكون إلى تمرّد بعض مفكرى اليونان من حيث تركيزه على الإنسان وإحساسه بما

فيه من نواحي القصور . وينتهى هذا التمرد بنزعة إنسانية بالغة ، تسعى إلى حل وسط بين فكرة الإيمان بالله كما تتمثل في التمرد الميتافيزيقي الرومانسي ، وبين تقديس التاريخ وتأليه كما هو الحال في الثورة السياسية المثالية .

وقد ذكر كامى الهدف من «الإنسان المتمرد» في الصفحات الأولى من الكتاب ، فالكتاب محاولة لفهم الصور الحديثة التي تكون عليها أعمال العنف ، والأعمال اللاإنسانية التي تتركز على أساس أيديولوجي ، والتي تعلن رغم تناقضها الظاهري ، ان ماترمى إليه هو سعادة الإنسان . ونحن ندرك بلاشك ، ودون داع لأن يذكرنا كامى بهذه الحقيقة ، أننا نعيش في عالم شاعت فيه سياسة القتل الجماعي التي تتبعها بعض الحكومات . وعلى الرغم من ذلك ، فقد يعترض البعض بقوله إن هناك من استولى على السلطة أو احتفظ بها مستعملا في ذلك نفس الوسائل منذ فجر التاريخ ؛ إلا أن عملية «القتل المنطقي» rational murder كما يحلو لكامى أن يسميه ، قد بلغت درجة لا تقارن من الدقة والإتقان . زد على ذلك ، وجود بعض المزايم الأخلاقية التي لا مثيل لها ، والتي تبرر هذه العملية وتؤيدها عن طريق نظريات فلسفية مستفيضة . كما أن الحكومات التي تدعى احترام قضايا الشعوب ، تعمل التقتيل والذبح في هذه الشعوب بالآلاف . انهم باسم الحرية يدافعون عن معسكرات العمل الإجباري والتي الجماعي ، ويدعون انها تمثل لإرادة الشعوب . وهذا الوضع فيما أرى وضع عبثي بشكل رهيب ؛ وان ما يطنى عليه من أعمال العنف يشير إلى الصلة القائمة بينه وبين العبث على نحو ما عرفه كامى في «أسطورة سيزيف» . فإنه إذا فقد كل شئ معناه ، وإذا انتفى وجود القيم ، تعذر بالتالي اعتبار القتل والعنف حقا أو باطلا ، ولن يفعل الفرد «الخير» أو «الشر» إلا بدافع من هواه . ويرى كامى أن الأمر سينتهى إلى نوع من اللامبالاة الأخلاقية ، التي لا تفرق بين إضافة ضحايا جدد إلى «غرف الاختناق بالغاز» أو تكريس الحياة لعلاج مرضى البرص ؛ فنطق العبث فيما يبدو لا يفرق بين القتل وبين الطب ، فكلاهما مشروع ، وتلك نتيجة لا يقبلها كامى ، ومن ثم يعود لبحث من جديد في «منطق العبث» . وقبل أن يخوض كامى في المناقشات التاريخية والسياسية ، وهى الموضوع الرئيسى لكتاب «الإنسان المتمرد» ، يمهّد لهذه المناقشات بتعليل تجريدى متقن ، يستخلص من ثنياه نتائج جديدة فيما يتعلق بفكرة العبث .

ونرى كامى أولا وقبل كل شئ يحيل القارئ إلى «أسطورة سيزيف» ، ففى هذا الكتاب الباكر ، تطالع المناقشة التى دارت على أساس المنطق السابق حول مشكلة الانتحار ، باعتباره النتيجة المنطقية التى تتفق ومنطق العبث . ولكننا رأينا بعد دراسة هذه النتيجة دراسة مستفيضة ، يستبدلها بموقف المراهنة على العبث ، الأمر الذى يستلزم مجابهة للوجود العبثى ، تنسم بالتصميم والإصرار بالنسبة إلى كل من يحكم على هذا الوجود بأنه عبثى . إن الانتحار يحمل معنى قبول العبث ، وهو تصرف يعد من الوجهة الأخلاقية ، إن لم يكن من الوجهة المنطقية ، منافيا للمقاومة السافرة التى كشفت النقاب عنه فى أول الأمر . وإذا كان الموقف المنطقى تجاه العبث ، يقتضى الإبقاء على حياة الفرد ، فالنتائج أنه يؤكد ولو بطريق التناقض ، قيمة الحياة الإنسانية . فهو لا يجعل من الحياة شيئا تافها أو عديم الأهمية بل على النقيض من ذلك يخلع عليها قدرا كبيرا من الأهمية . وبعد أن يسلم كامى بهذه النتيجة ، يرى أنه قد تم التوصل إلى حل لمشكلة القتل التى كان قد أثارها من قبل . فالرأى الذى أدى إلى رفض مبدأ الانتحار ، لابد أن يفضى إلى رفض مبدأ القتل . كما أن آخر نتيجة لهذا الموقف تجاه العبث ، هى رفض الانتحار عن عمد ، أو القتل على أساس المنطق .. وذلك سواء بسواء^(١) .

وربما كان منهج الجدل الذى صاغه كامى بنفسه ، أكثر قدرة على الإقناع من ذلك الموجز البسيط ، وحتى إذا كان الأمر كذلك ، فلا تزال القضية تفتقر إلى الكثير . إن قراءة «أسطورة سيزيف» توضح كيف ان هذه القضية لا تركز على قياس يبعث على الارتياح ، وقد سبق أن رأينا أن الرد على فكرة الانتحار كان يعتمد على استخدام لفظة «منطقى» بمعان متعددة ، ومن ثم كان الاختيار المتعسف تحت ستار الحتمية المنطقية . فضلا عن أن كامى يستخلص من هذا القياس الذى لا يبعث على الارتياح ، نتيجة لا يدعمها أى دليل على الإطلاق ، لما يقوله كامى حقيقة هو أنه إذا كان الانتحار وهو «قتل الذات» يتنافى مع المنطق ، فلا بد أن يكون القتل

(١) مثل هذا الموقف من شأنه أن يريد من طرافة اصرار كامى على معارضة حكم الاعدام ، «س ذلك مثلا كتانه آراء حول عقوبة الاعدام» الذى ألفه بالاشتراك مع كويسلر .

وهو «القضاء على الغير» منافيا للمنطق كذلك . وكان الأمر كله خلط بين الاختيار الأخلاقي وبين الحتمية المنطقية .

وليس أدل على وعى كامى نفسه بما فى تدليله من عدم إقناع ، من إعادته النظر فى مضمون العلاقة بين العبث والانتحار ، فهو يكتشف أن ثمة تناقضا جديدا فى الإقناع بوجود العبث والاستمرار فى التمسك بالحياة ، فما أن يفسر العبث على أنه يستلزم الإبقاء على الحياة ، حتى يظهر أن الحياة نفسها تقتضى الاختيار بين الأشياء والحكم عليها ، بيد أنه لا يمكن الاختيار بين الأشياء والحكم عليها فى عالم محال وسيظل محالا . فلا بد من افتراض معنى إذا كان لها أن يستمر ، فأما أن العالم محال وسيظل محالا بحيث يجعل من الحياة شيئا مستحيلا ، أو أن مسألة العبث ليست حقيقة كما كانت تبدو أول الأمر ، وأن الحياة يمكن أن تعاش ، وحينئذ لا يمكن بأى حال من الأحوال تطبيق مبدأ العبث تطبيقا عمليا فى مجالات الحياة . فإذا كان العبث يتناقض مع معاشة الحياة ، فلا بد أنه تناقض على نفس الأساس مع مناقشة طبيعته ؛ ان «فلسفة العبث» لتتردى فى التناقض إذا نحن عبرنا عنها فى ألفاظ ، لأن هذا التعبير يفترض على الأقل حدا أدنى من الترابط المنطقى فى شىء* انعدم من جوهره هذا الترابط . إن تحليل العبث تحليلا منطقيا مقنعا لا يمكن أن يكون عبر الألفاظ ، ولكن عبر الصمت وفقدان التعبير .

وإن الوقوف على كل هذه الصعاب التى يجوز لنا أن نسميها متناقضات كامى ، هو الذى دفعه إلى مقارنة موقف اللامعقول الذى اتخذته أول الأمر بالشك المنهجى عند ديكارت . وهذا هو السبب الذى حدا به لأن يقول الآن إن «أسطورة سيزيف» تقدم منهاجاً جدليا لكنها لا تحتوى على مذهب متكامل . والحقيقة أن اللامعقول ذاته شىء* متناقض مع نفسه ؛ وهكذا وجد كامى الشجاعة الكافية لأن يقر بالتناقض الجوهرى فى «أسطورة سيزيف» . وبتاء على منهج الجدل السابق ، فإن الكتاب ذاته يتناقض مع نفسه ، لأنه لم يكن ثمة داع لكتابته بالمرّة . وكما أوضح كامى نفسه ، فإن مضمون المناقشة التى سجلها فى كتابه عن العبث ليس بذى دلالة خطيرة الشأن ، لكنه لا يزال على رأيه فى أنها تمثل منهاجاً استلابيا يمكنه من الوصول إلى بعض النتائج الإيجابية . وتلك فى نظره هى القيمة الأساسية للكتاب والسبب الذى كتب من أجله .

أما الطريقة التي يستخدمها كامي في الوصول إلى قيم إيجابية عن طريق منهج الشك ، فهي تلك التي تعيد ديكارت إلى الأذهان مرة أخرى . فقد رأينا من قبل أن إدراك اللامعقول معناه الشك في قيمة الوجود ، وكذلك رأينا كيف أن هذا الشك لا بد وأن يمتد في النهاية بحيث يشمل احتمال التفكير أو احتمال الحياة وفقا لأى تفسير للحقيقة اللامعقول . وعلى الرغم من هذا فهذا الشك إلى الجذور ، فدانما ما يصحبه وعى قوى باللامعقول يؤدي إليه في آخر الأمر . وأيا ما كانت النتائج المنطقية الصحيحة التي نستخلصها من اللامعقول ، فإن ما يمكن وراها من تجربة مما لا يرقى إليه الشك . وتجربة اللامعقول في جوهرها ، إحساس بالمهانة والتمرد ، إن اللامعقول يصم العقل ، وينتهى بأن يصم الإحساس الأخلاقي ، وينبع هذا الإحساس من موقف أقل ما يوصف به أنه «ثورة سلبية» . وإذا أفطنا في تحليل هذا التمرد ، فسيصبح لنا أن التمرد ليس في مجموعه موقفا سلبيا ، كما قد يبدو للوهلة الأولى ، وإذا أخذنا بطريقة الجدل السابقة ، سنرى أن معرفة اللامعقول تعنى الوصول إلى هذه المعرفة عن طريق «قيمة» من القيم ، التي تعد هذا الشيء وفقا لمعيارها محالا أو لا معقول .

وإن إدراك اللامعقول يعنى التمرد إلى حد المجاهرة بقول «لا» ، أى الاعتراض على وضع من الأوضاع ، إلا أن رفض وضع من الأوضاع يعنى الموافقة على وضع آخر يخالفه ، فنحن نعرف اللامعقول عن طريق التمرد الذى يتصف بأنه إلغاء وإثبات ، وعملية التمرد نفسها تكشف داخل ذات الفرد عن وجود شيء يعينه يعتبر اللامعقول تحديا له . ولكننا لانستطيع القول بأن كل القيم تستلزم التمرد ، ولكن كل أنواع التمرد تقتضى وجود القيم . فقوله «لا» معناها فرض القيود ، وهذا يعنى محافظتنا على قيم بعينها في نطاق هذه القيود التي فرضناها . وعند هذا الحد من المناقشة ، تبدو طبيعة هذه القيم - على وجهها الأكمل - مشوبة بالغموض ، ولكن الشيء المؤكد أن ثمة قيما ثلاثا متصلة فيما بينها يكشف عنها موقف التمرد الميتافيزيقي . فالتمرد على اللامعقول ، يعنى قبل كل شيء اكتشاف الذات من جديد ، ذلك أن التمرد يكشف للإنسان عن وجود جانب من نفسه على قدر كبير من الأهمية ، يستطيع عن طريقه أن يقف على ماهيته بوصفه إنسانا ، وأن يواجه باسمه عبثية الوجود . أما القيمة الأولى فهي «أهمية الإنسان» والطاقات التي

لا يتسنى له التعبير عنها أو ترقيتها إلا باتخاذ موقف التمرد . إلا أن الفرد قد تحقق بالفعل من أن هذه الأهمية هي التي تحدد كيانه كإنسان أو كفرد من أفراد الجنس البشرى ، وهى لهذا تسمو على مصيره الشخصى وتتصل بطبيعة الإنسان عموما . أما القيمة الثانية التي يكشف عنها موقف التمرد فهى أقرب ما تكون إلى طبيعة إنسانية عالمية ، وذلك يفضى بطريقة مباشرة ، وفقا لمنطق كامى ، إلى قيمة ثالثة .. وهى التضامن الإنسانى . ويستبدل كامى مقولة ديكرت الماثورة : «أنا أفكر إذن فأنا موجود» بقوله : «أنا أنمرد .. إذن فتحن موجودون» . ثم يجعل الأمر كله فى قوله : «قد يبدو التمرد فى ظاهره شيئا سلبيا طالما أنه لا يؤدى إلى شئ» ، لكنه وعلى الرغم من ذلك يتصف بالإيجابية العميقة ، لأنه يكشف عن عناصر كامنة فى الإنسان ، عناصر لا بد من الدفاع عنها والحفاظ عليها^(١) .

إن الهدف الأخلاقى الذى يكمن وراء هذا التمرد يظهر فى هذه العبارة المتقولة ، فالتمرد عند كامى ينطوى بالضرورة على هجوم على مبادئ الأخلاق التقليدية ، غير أن التمرد سيوجه هذا الهجوم من أجل قواعد أخلاقية أسمى وأرفع تخلو من الحب الصريح للذات . إن الهدف وراء التمرد الميتافيزيقى فى جوهره هدف روحى مها اجتهد كامى فى وصفه بأسلوب منطقى ، وهو يتصف بالروحانية مثلما اتصفت تعاليم اليونان بهذه الصفة عندما رأت أن الروح الإنسانى هو معيار كل شئ . وهو بطبيعة الحال ليس هدفا روحيا بالمعنى الدقيق حيث إنه يرفض الاعتراف بوجود غاية علوية تسود الوجود الإنسانى . ولقد وضع كامى ، بعد أن

(١) مثل هذا رأى يشير إلى سبب من الأسباب العديدة لاعتبار كامى أقرب إلى معارضة الوجودية فى أغلب آرائه وتفكيره . فالوجودية تنكر وجود طبيعة إنسانية ثابتة وعالمية ، كما تنكر وجود قيم دائمة وعامة بناء على المفهوم السابق . ويؤكد سارتر بطريقة جازمة أن القيم لا تسبق الوجود ، فالأمر كله لا يعدو أن يكون قىما اخترعها الفرد وهو يزاول عمله ويتخذ مواقفه فى الحياة . هذه «القيم المختوعة» تكون بصفة عامة صورة للإنسان الذى يعده الفرد نموذجا للإنسان المثالى . ولا شك أن كامى متردد بشأن الوضع الميتافيزيقى للقيم ، ولكنه يجعل لبعض هذه القيم وجودا مستقلا عن الإنسان . وهو لم يقل أن هذه القيم أبدية أو مطلقة معناها القديم ، ولكنه يخالف سارتر فى اعتبارها سابقة على الوجود بصورة أو بأخرى ، وذلك ضرورة لاستكمال الصورة التى يقصد أن يكون عليها الإنسان

وقف على الطاقات الروحية للتمرد بمفهومها الإنساني ، ملاحظتين عن علاقة التمرد بالدين .

أولاً ؛ يشرح كامى ما يتصوره من أن التمرد أو الإلحاد لا يبدآن بالتماثل أو الاتفاق في المعنى ، ولو أنها بمرور الوقت يتزعان إلى الامتزاج . إن التمرد كما يقول كامى ليس مسألة نفي ، بمقدار ما هو تحد ومعارضة . فالتمرد يوجه ضد وضع من الأوضاع ، ثم يوجه آخر الأمر ضد المسئول عن هذا الوضع . والتمرد الميتافيزيقي في أساسه يؤمن بوجود الله (المفروض أن هذا هو المنطق الذي تتركن إليه كتابات أحد المتمردين المعاصرين مارسيل جواندو Marcel Jouhandeau الذى هاجم فيها الله بالرغم من تأكيديه لوجوده بشكل قاطع) . ومع هذا فإن التمرد في الواقع . يصبح بمرور الوقت تمرداً ملحدًا ، إذ أنه يخضع الله لمعايير الحكم الإنساني ، ويبدأ في معالجته على أساس من الندية ، ويرفض التسليم بأنه القوى الأوحد . وإذا ما ذهب المكانة السامية التي « لله » ، فإن وفاته تصبح وشيكة الإعلان . « إن التمرد ضد الوضع الإنساني يتخذ صورة الهجوم الذي لا يحده حد ضد السماء ، ثم يعود ملك السماء أسيراً ليعلن عن سقوطه ، ومن ثم يحكم عليه بالإعدام » .

ويمكن تتبع التطور التاريخي لهذه العملية ابتداء من التمرد حتى الحكم بالإعدام بصورة متتالية في كتابات كل من صاد وبودلير ونيتشه ، كما نرى كامى يقوم بما يقرب من ذلك في كتابه بعد فترة وجيزة ، فبعد أن وصف العلاقة بين التمرد والإلحاد ، يمضى بعد ذلك ليدرس العلاقة بين التمرد والمسيحية ، وقد سبق الإشارة إلى الأساس النظري لهذه العلاقة ، ومؤداه أنه لن يكون للتمرد الميتافيزيقي معنى إلا إذا سلم الإنسان بوجود الله الذي يعد خالق كل شيء ، ومسئولاً عن كل شيء . ومع هذا فإن التمرد والدين قد ارتبطا من الوجهة التاريخية ارتباطاً مباشراً بعض الشيء ، ففي غرب أوروبا كان التمرد يحل محل الدين ويحل الدين محل التمرد ، وهكذا يلى كل منهما الآخر ، فكامى ينظر إلى تاريخ الحضارة نظرة شديدة التعميم فيراه مراحل متعاقبة من التوافق الميتافيزيقي يعقبها تمرد ميتافيزيقي ، فهناك حقبة دينية يشعر خلالها أغلب الناس بالتوافق مع وضعهم الإنساني ، ويتقبلون الردود الرسمية التي يجيب بها القساوسة ورجال الدين على أسئلتهم ، ويسمى كامى مثل هذه الحقبة بأنها حقبة

مقدسة ولكن هناك من الحقب ما يشعر الإنسان خلالها بعدم الاقتناع بالردود الرسمية ، ويشعر بأنه غريب في عالم غريب ، وفي مثل هذه الظروف تنشأ مرحلة التمرد . وقد ظهر إلى الوجود نوع بارز من التمرد على أوضاع الإنسان ، وذلك فيما قبل المسيحية ، أى في أواخر أيام الحضارة اليونانية الرومانية . وكان أبيقور ومن بعده لوكريتيوس يتخذان نفس الموقف . وبازدهار المسيحية ونموها ، أخذ قبول مبدأ الإرادة المقدسة يحل محل التمرد ، وذلك عن طريق تشخص الوسيط والمسيح بوجه خاص ، وقد استمر الشكل المسيحي للمرحلة « المقدسة » لعدة قرون ، وما أن طلع القرن التاسع عشر حتى بدأ التمرد يأخذ مكان التوافق ، وكانت فرنسا في حقيقة الأمر مترعمة لهذا الموقف ، وهو ما تمثل في شخص المركيز دى صاد الذى يمثل موقفاً جديداً ومتطرفاً عن التمرد الملحد ضد الله . وقد اتخذ بعض المتمردين الميتافيزيقيين من أمثال فينى Vigny من شخصية المسيح باعتباره « وسيطاً » سبباً آخر يعضدون به قضيتهم إلى جانب الحركة الرومانسية في أوروبا ، فكانوا يركزون كلامهم حول آلامه ، وصرخة اليأس التى انطلقت منه وهو فوق الصليب . هذا بالإضافة إلى موته . (الآلام واليأس والموت ، كانت هى الأسباب الدافعة لتمرد الإنسان على الآلهة) كما أنهم بنظرتهم إليه على أنه ضحية من ضحايا « يهوذا » أفسحوا الطريق أمام هجوم جديد على الله . وكذلك تمرد الشعراء في أواخر القرن التاسع عشر ، وبدأوا يبحثون عن إجابات غير التى تقول بها المسيحية حول الحقيقة المخالفة ، كما أن الحركة السيريالية قد أكدت التمرد بتركيزها المستمر على عبثية الوجود في الوقت الحاضر .

ونحن أنفسنا نعيش في عصر التمرد الذى سبقه قرنان من الزمان سادهما فيه ذلك التمرد ، وهذا هو تراث التمرد الذى يمضى كامى في وصفه . وعند هذا الحد من المناقشة النظرية للتمرد ، ينتقل كامى إلى الكلام عن التمرد من ناحية السرد التاريخي ، فبعد أن يكتب كامى عدداً من الصفحات يعلق فيها على تمرد أبيقور ولوكريتيوس في عصر ما قبل المسيحية ، إذا به يتخطى مرحلة « التقديس المسيحي » إلى التمرد الذى وجدناه عند صاد .

ومما يبعث على الملل أن نعيد بالتفصيل ما ذكره كامى عن التمرد ابتداء من صاد فصاعداً ، بيد أنه يتحتم أن نذكر باختصار بعضاً من النقاط . فقد توافرت

لدى كامى الأمانة والإحساس الصادق لان يصرح على الرغم من التيار السائد ، أن ما حققه صاد كأديب أمر مبالغ فيه فى الوقت الحاضر . فهو يرجع أهمية صاد إلى كونه نموذجاً أو نمطاً للفهم الخاطئ لطبيعة التمرد على حقيقته ، وما يترتب على هذا الفهم الخاطئ من نتائج على جانب كبير من الخطورة ، فصاد لم يتمرد بدافع من المادى ، بل كان تمرده تلبية لنداء الغريزة مما أدى إلى دفاعه المعروف عن الجريمة العالمية ، وأرستقراطية الكليبيين^(١) ، وإرادة الكشف . كما أن الحرية التى طالب بها كانت تصريحاً ولم تكن تحدياً للقيود ، مما ترتب عليه أن القيم الأخلاقية التى كان ينبغي أن تشكل جزءاً جوهرياً من التمرد ، قد ضاعت فى عنف تمرده . إن الإصرار على إثارة الذات ، والدفاع المستمر عن الشر يضعفان سواء بسواء من قيمة التمرد ابتداء من الرومانسيين حتى بودلير ، فتمردهم مثل تمرد صاد يختلف كل الاختلاف عن تمرد العالم القديم ، وإن التحليل البارع الذى قدمه كامى لشخصية المتألق فى الأدب فى القرن التاسع عشر ، توضح أن هذا الاختلاف كان نوعاً من الانحطاط . ومن ناحية أخرى فقد نادى دستوفسكى بنموذج من التمرد حاز إعجاب كامى كما حاز إعجابه من قبل تمرد أبيقور ولوكريتيوس . إنه تمرد يعترف بالقيم فى سعيها نحو عصر يعيشه الإنسان وتظلمه العدالة بدلاً من تلك النعمة الإلهية التى كثيراً ما تتسلف ، وتلك بالنسبة إلى كامى الوظيفة الأولى للتمرد الأصيل . وإن مفهوم التمرد الذهبى الرفيع عند إيفان كارامازوف Ivan Karamazov أحد أبطال دستوفسكى ، هو ما أفضى به إلى صراع هائل بين منطق اللامعقول العدمى « كل شيء مباح » وبين المقاصد الأخلاقية التى كان يتطلع إليها من تمرده فى الأصل . وما أن يعم كارامازوف النظر فى النتائج الكاملة المترتبة على منطق اللامعقول حتى يجد ما يهوله .. يجد أن القتل مباح من الوجهة المنطقية ، وأنه لا يمكن تبرير الفضيلة تبريراً إيجابياً ، ثم ينتهى به الأمر إلى قبول التمرد المنطقى لا التمرد الأخلاقى ، ويسمح بقتل أبيه ثم يتردى آخر الأمر فى هاوية الجنون .

(١) نسبة إلى المذهب الكلبى فى الفلسفة ، الذى أسسه الفيلسوف الإغريقى القديم ديوجينيس ، ويذهب إلى أن الفضيلة وحدها هى الخير ، وكل ما عداها من مال وشرف وحرية جدير بالازدراء ، وكان الكلبيون غلاظاً فى تقديم للناس وفى سلوكهم فى الحياة . (المترجم) .

ويرى كامى أن هذا التمرد المنطقي وما يرتبط به من قتل عقلى هو ما بلغ ذروته في السياسة الستالينية ؛ وكان أخطر ما يشغل بال نيتشه هو ذلك التمرد القائم على أساس من المنطق ، وقد تناول المشكلة على هيئة سؤال مؤداه : هل يمكن الاستمرار في الحياة ، ونحن نكفر بكل شيء ؟ ويرد نيتشه على سؤاله بالإيجاب ، وهو ما فعله في مؤلفاته المتأخرة تلك التي نادى فيها بالنفي المهجى مؤثراً إياه على الشك المهجى . وهو ما أدى به في نهاية المطاف إلى مبدأ الإنسان الأعلى Superman وإرادة القوة ، والولاء لأرض الوطن . وإن في استنطاعة الإنسان أن يكون إلهاً ولولفترة وجيزة . أما النتيجة العامة التي توصل إليها كامى فهي أن عدمية نيتشه صدرت عن حسن نية إلا أنها كانت خطيرة فيما ترتب عليها من آثار . فقد استلهمت النازية عنها الوحي على الرغم مما يدعيه كامى من أنها فعلت ذلك عن فهم خاطئ لنيتشه . وإن اللهجة التي تكلم بها كامى عن كل من دستوفيسكى ونيتشه لتوضح مدى تأثره بكل منهما .

أما أطول تعليق على الانحراف المتزايد عن مبدأ التمرد إلى المذهب العدمي ، فقد أرجأه كامى إلى الفصل الذى تكلم فيه عن لوترومو ورامبو والسيراليين . وقد قام كامى بتحليل دقيق للمتناقضات الماثلة بين مذهب العدمية والمذهب الاتباعي المألوف لدى كل من لوترومو ورامبو . وعلى الرغم من وجود نوع من التناقض ، فإن كامى يرى أن هذا النوع الخاص من المذهب العدمي سيؤدى حتماً وفي نهاية الأمر إلى الاتباعية . كما أن المتناقضات التي ينطوى عليها ذلك المذهب هي التي عرض لها الفلاسفة السيراليون في إسهاب كبير ، لا سيما بعد أن قالوا في وقت ما بالجمع بين التمرد الميتافيزيقي والثورة السياسية . فالتمرد في القرن الماضي ، ابتداء من الرومانسيين حتى نيتشه كان ذا طابع فردي ، غير أن بعض السيراليين من أمثال أيلوار وإراجون حاولوا ذات وقت أن يوفقوا بين الفوضى الذاتية ، وبين المبادئ الموضوعية التي يقوم عليها المذهب الماركسي . ويعزو كامى هذا المزج بين التمرد والثورة إلى النزعة العدمية المتطرفة التي انطوى عليها المذهب السيرالي . ولم تقتصر السيرالية على العمل على هدم اللغة وخرق العمليات العقلية للتفكير ، بل لقد برزت العبارة الشهيرة القائلة بأن التصرف الحقيقي لمن يؤمن بالسيرالية هو أن يخرج إلى الشارع شاهراً مسدسه ثم يطلق النار على المارة كيفما اتفق . وبذلك يكون موقف العنف الذي جاهر به

المذهب من الوجهة النظرية على الأقل ، ضد أفراد المجتمع الذين يلتزمون بأوضاعه قد أخذ يتركز بعض الوقت على المجتمع نفسه باعتباره كياناً مستقلاً . وقد أصبحت الماركسية وفقاً للمفهوم السيريالى القاصر ، تعنى الطريق لإطلاق العنان لرغباتهم والسير بها أشواطاً بعيدة ، وممحض الصدفة ضربت لهم طريقة التورية التى ينتهجها الشيوعيون المثل على انتهاك معانى الألفاظ (كالحرية والديمقراطية وإرادة الشعب الخ) التى سبقت تجاربهم فى هذا المجال .

وإن كامى ليرى فى المذهب العدمى العامل المشترك بين التمرد السيريالى وبين تصور السيرياليين عن الثورة .. « فهؤلاء المجانين يسعون إلى أى نوع من الثورة » .. إلى أى شئ يحرمهم من عالم التجار ومن مبدأ الحل الوسط الذى كان عليهم أن يعيشوا بمقتضاه ، فما كانوا يحلمون به من ثورة ، لا يمكن أن يتحقق عن طريق المهارة الفنية ولا عن طريق التنظيم الدقيق الدائب . فقد كان عزائهم فى الأسطورة دون أن يقلل ذلك بالضرورة من خطورة ما يحلمون به . ولقد نظر بريتون إلى الثورة السياسية على أنها فى حقيقة الأمر أداة طيعة فى يد مذهب العدمية السيريالى ؛ فالثورة السياسية إذا ما دفعت الظلم الاجتماعى ، ضمنت ألا يعمل هذا الظلم الاجتماعى على إخفاء ما فى الوجود من ظلم ميتافيزيقي . وإن المذهب العقلى الذى يقوم عليه المجتمع الماركسى ليجعل هدفه الأول القضاء التام على لا معقولية الوضع الإنسانى . ومن هنا نشب الصراع العميق بين أهداف الماركسية السياسية والاقتصادية ، وبين الآمال الميتافيزيقية المقصورة على المذهب السيريالى ولكنها باءت بالفشل ؛ وهو الأمر الذى تحقق منه بريتون وغيره بعد حين ، وإن أخذ اليوم يناهض المذهب الماركسى حتى لقد أفضى به اعتقاده فى المذهب العدمى إلى اقتراح الرجوع ولو مؤقتاً إلى مبادئ الأخلاق التقليدية ، التى تعيد إلى الأذهان التزعة الاتباعية لدى كل من لوترومو ورامبو . وإن صبيحته الدائمة : « إننا نريد ونحصل على ما نريده من وراء هذه الأيام » لتشير إلى أن المذهب السيريالى لا يمكن أن ينقلب إلى حركة سياسية . أما بالنسبة لكامى الذى يتضح اتفاقه مع بعض آراء بريتون ، فإن المذهب السيريالى بالنسبة له يبدو وكأنه كلمة مستحيلة التطبيق .

ولقد انتهى استعراض التمرد خلال قرنين من الزمان ، انتهى بكامى إلى النتيجة القائلة بأن هذا النوع من التمرد قد غدا خطراً يهدد الحياة والحرية ، بقصوره

عن الإبقاء على التوتر الكامن في أحشاء كل ثورة ميتافيزيقية ، فطالما ظل التوتر قائماً
أمكن إيجاد قيم أخلاقية ، أما إذا انتفى هذا التوتر فإن تحاشي العنف والعدمية في
المعايير الأخلاقية يصبح أمراً غير ممكن . وإن كون المطلق لا يقبل أواسط الحلول هو
ما أدى دائماً إلى تحييد الانتحار والدفاع عنه ، وهذا هو الرفض المطلق للمحال ، أو
تحييد الاغتيال والدفاع عنه ، وذلك هو القبول التام للمحال . وهذه الصورة
الأخيرة من صور التطرف هي ما شكل الوضع السائد الذي أمارت اللثام عن حقيقة
التمرد الميتافيزيقي ، الذي اتجه كامي بعد ذلك إلى دراسة تطوره في صورة الثورة
السياسية أو كما سماه « التمرد التاريخي » *La Revolte historique* ويستعمل كامي
مصطلح « التمرد التاريخي » ليوضح به العلاقة بين التمرد الميتافيزيقي وبين الثورة
السياسية . ذلك لأنه بعد « موت » الإله أصبح الإنسان إلهاً ، فالمخلوق الثاني ارتفع
إلى المرتبة التي كان يستأثر بها الإله وحده ، الإله الذي عرفوه بأنه خارج حدود
الزمن ولا يخضع لقيوده . وهكذا استبدل التمرد التسامي الرأسي الذي لا يخضع
لحدود الزمن أو العناية ، بالتسامي الأفقي الخاضع لهذه الحدود وذلك هو التاريخ .
فبعد أن أخفق كامي في الحصول على غفران الآخرة ، بدأ ينشد غفران الحياة
الدنيا ، وكانت النتيجة هي الثورة السياسية التي تمثل تشوهاً للتمرد الميتافيزيقي
الأصيل من خلال تأليه التاريخ . فالثورة السياسية تخون التمرد الميتافيزيقي لأنها
تتغاضى عن أن « الإنسان المتمرد » *I;homme revolte* مثل زميله « الإنسان
اللاعقل » *I;homme absurde* لا يؤمن بالقيم المطلقة . فالثورة السياسية تتخذ
قيمة مطلقة طابعها الإلزام ، تلك هي القيمة التي ألغاه « موت » الإله ليخلعها بعد
ذلك على التاريخ .

وإن خيانة التمرد لتؤدي إلى نتائج خطيرة ، لأن التفكير بمنهج التاريخ والقيم
الأفقية المطلقة يشجع الإنسان على التضحية بالحاضر من أجل مستقبل مأمول . كما
أن انتهاج وسائل للإسراع في بلوغ الأهداف التاريخية لينطوى على إغراء شديد ،
فضلاً عن أن النظرة التاريخية المحددة ستطرح حتماً الرأي القائل بأن فعالية السلوك
المتبع في تحقيق هدف ما تكفي لتبرير هذا السلوك . وهذا هو السبب في أن الثورة
السياسية باسم الحرية سرعان ما أدت إلى المقصلة وإلى عمليات التطهير . إن الرغبة
في الحرية فد تمهد للثورة ، ولكنها عند حد معين توقف هذه الحرية لأجل غير مسمى

في سبيل الوسائل الفعالة تمهيداً لبداية عهد الإرهاب . ولهذا يقول كامى إن التمرد كعبير عن الوعي الإنسانى يعد عملاً بريئاً ، بينما تعد الثورة كعمل تاريخى جريمة من الحرائم^(١) . ثم يأخذ كامى مسألة « الذنب » أو الجريمة ليتكلم عنها ابتداء من الثورة الفرنسية حتى الثورة الروسية . وهو لا يعول على الأسباب السياسية والاقتصادية للثورة ، بل يوجه اهتمامه إلى أن الثورة تعتمد على أحد الدوافع الرئيسة في موقف التمرد الميتافيزيقي .

ويبدأ كامى حديثه عن إعدام الملوك على أيدي الفرنسيين ، متتبعا نشوء النظريات التي أدت إلى ذلك حتى نظريات روسو . وعنده أن هذه النظريات ترجع في أصولها إلى الاعتقاد في البراءة الإنسانية ، والإيمان بأن إرادة الشعب العامة فوق كل إرادة .. كما أن التراث الذي ترجع نشأته إلى روسو ، ويتصف بالاعتقاد في وجود الله ، لا يمكن أن يعزز يأس الإنسان وفشله إلى قوة عليا عاقلة ، ومن ثم أصبح مصدر الشرور والآثام راجعاً إلى التنظيم السائد في المجتمع .. وهذا هو الرأي المعروف عن روسو من أن المجتمع هو الذى يتسبب في إفساد ما في الإنسان من خير أصيل . ويرجع الفضل إلى سانت جوست Saint-Just في شرح آراء روسو شرحاً مفصلاً والعمل على تطبيقها ، سيما الآراء التي وردت في « العقد الاجتماعي » Le Contrat Social وأصبح « العقل » إلى جانب « الفضيلة » هو القيمة المطلقة الجديدة ، وذلك بعد أن بدأ الإله بصفته مطلقاً يفقد الكثير . ومن ثم نرى أن السماء في الثورة الفرنسية نفسها لم تكن خاوية على عروشها ، على الرغم من أن « موت » الإله وانقضاء الاعتقاد في وجوده قد ترك فراغاً كبيراً . وكان « سانت جوست » يسعى إلى إقامة ما سماه « بالميل العام نحو الخير » كما أن عبادة « العقل » كانت قد أصبحت في حكم المقرر . ومثلما استعاض عن الله بالعقل والفضيلة لم يكن

(١) ويظهر هنا اختلاف أساسى بين كامى وسارتر ، فسارتر في مقاله عن بودلير يرى رأياً معارضا لكامى حول مسألة الميزات النسبية للتمرد والثورة ، فهو يرى أن هدف المتمرد الميتافيزيقي أن يبنى على بواحي النقص التي يعانى منها كما هي ليتمكن من استمراره في تمردِهِ عليها ، أما الثورى فهو من ناحية أخرى مهتم بتعبير العالم الذى لم يرض عنه ، وهو يسعى إلى قيم مستقبلية بأن يصنعها صنعا ثم يحارب من أجلها في كل مكان وزمان . ويرى سارتر أن إشار كامى للتمرد على الثورة ينطوى على نزعة عاطفية غالبة ، سواء في مدى تأثيره أو في إيمانه السقيم ، وذلك إذا استخدما المعنى الوجودى للكلمة .

الملك بأسعد حظاً وهو ظل الله في أرضه ، فإذا بهم يعدمونه ، ويجعلون الإرادة العامة للشعب هي صاحبة الأمر والنهي . ولهذا يرى كامى أن إعدام لويس السادس عشر بمثابة نقطة تحول في مسيرة الثورة ، لأنه يمثل بداية طرح الجانب الروحي من التاريخ ، وعلمنة الله .. أو النزول به من عليائه والاتجاه به اتجاهاً علمانياً . وكل ما تبقى بعد ذلك من آثار الله لم يكن إلا مثلاً مجردة ، لو أنها انعدمت بدورها ، لغدت السماء خاوية كل الخواء . ولما كانت هذه المثل في جوهرها مثلاً مجردة ، فقد قعدت عن أن تكفل انتشار العقل والفضيلة ، ولما كانت كذلك قيماً مجردة ، فقد افترقت إلى المضمون المادى والإنسانى والأخلاقي الذى يتسم به العمد الأصيل ، ولأنها بعد هذا وذاك قيم مجردة فقد تناست أن الطبيعة الإنسانية معرضة للزلل ، ولا تتصف بالعصمة من الخطأ . ومع أن كامى لا يرضى كثيراً عن كلمة « خطيئة » فهو يقول : « سيأتى اليوم الذى تقع فيه الأيديولوجية مع السيكلوجية في نزاع » . ولذلك نجد أن ثورة مثل ثورة ١٧٨٩ على الرغم من تأكيدها الحقيقى على العقل والفضيلة ، إلا أنها قبلت بعد فترة وجيزة انتهاج سياسة الطغيان والإرهاب .

وإذا كانت المبادئ الأخلاقية المجردة قاصرة عن التصدى لمثل هذه النزعة ، فإن تنحية هذه المبادئ ، لن يزيد الأمر إلا سوءاً على سوء ، وطالما كانت الإرادة العامة للشعب هي المثل الأعلى ، فمن الممكن للفكر والعمل أن يتصفا بالنزعة الإنسانية في مجال التطبيق . إلا أن فلسفة هيجل^(١) عن التاريخ كانت سبباً في

(١) التاريخ عند هيجل هو بوجه عام تقدم الروح في الزمان ، كما ان الطبيعة تقدم الفكرة في المكان ، وتفسير ذلك عند هيجل ان تاريخ العالم ليس شيئاً سوى تقدم الشعور بالحرية ، ولا يشعر الإنسان بوجوده الروحي الا ممارسته للحرية ، وعلى ذلك فان مصير الإنسان في التاريخ متوقف على معرفته بالخير والشر ، وقدرته على أن يريد الخير أو يريد الشر ، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق القوانين والآداب .. فهي الشيء الجوهري المعقول الذى تفرص الدولة على الإبقاء عليه والاعتراف به ، والدولة في رأى هيجل هي « الفكرة المقدسة » كما تظهر في عالمنا ، ولا يستطيع الإنسان ان يحقق حريته إلا عن طريقها ، فالإرادة التي تسير القانون هي الإرادة الحرة ، لأنها في اطاعتها للقانون تطيع ذاتها ، فهي من ثم حرة مستقلة ، وحيثما يتم تكوين الدولة ، وتخضع الإرادة الذاتية لقوانينها يزول الفرق بين الحرية والضرورة وتتفق الإرادة الخاصة مع الإرادة العامة . وهذا ما جعل هيجل يستشهد بعبارة الشاعر المسرحي سوفوكليس التي أوردتها على لسان أحد أبطال مسرحيته « أنتيجونا » ومؤداها : « ان الأوامر العلوية المقدسة ليست ابنة الامس أو اليوم ، ان وجودها لا سهلى ، ولا يستطيع إنسان أن يعرف متى جاءت » . (المترجم) .

ازدياد النزوع إلى إلغاء صفة الإنسانية عن فكرة الثورة ، وعند كامى أن هيجل كثيراً ما كان عرضة للتفسير الحاطىء وبخاصة من أصحاب اليسار ، فى الوقت الذى يوافق فيه على أن بعضاً من المبادئ الخطيرة عند هيجل ، قد خفف من خطورتها بعض ما قاله فى مواضيع أخرى من فلسفته : « إن فيما كتبه هيجل ، شأنه شأن كبار المفكرين ، ما يصحح أخطاء هيجل » .

أما بصدد الغرض الذى يرمى إليه كامى ، فالشئ المهم هو تفسيره لمذهب هيجل سواء كان هذا التفسير دقيقاً أو غير دقيق ، فقد انتهى به إلى إلغاء فكرة المثل الأعلى للثورة إلغاء تاماً . ونتيجة لمذهب هيجل ، ساد رأى القائل بأن الإنسان لا يوجه مصيره بنفسه ، بل توجهه عملية تاريخية ، فما كان يظنه الإنسان عملاً يصدر عن إرادة حرة ، لم يكن فى حقيقة أمره سوى جزء من المنهج الحتمى الذى تسير فيه الأحداث . أما هذا التأليه للتاريخ ، وذلك ما حدث فعلاً ، فيعنى أن المنتصر فى جانب الحق بحكم الضرورة ، والمهزوم فى جانب الخطأ بحكم الضرورة كذلك .. لأن هذا هو حكم التاريخ ، فالمنتصر يواكب التاريخ فى سيره ، والمنهزم يتخلف عن مسيرة التاريخ ، وأن ما قام الفوضويون الروس بعمله فى عام ١٩٠٥ ليشكل ما سماه كامى « بأرستقراطية التضحية » aristocracy of sacrifice وأما غيرهم ممن ترعموا الثورات ، فقد كانوا يؤلفون ما يمكن أن يطلق عليه « أرستقراطية النجاح » aristocracy of success وقد تحتم على أرستقراطية النجاح هذه أن تحل محل القيم التى كانت تنطوى عليها العملية التاريخية ، والتى كانت تكن لها كل تقدير :

« لقد تجسدت الحقيقة والعقل والعدالة فجأة فى صيرورة الوجود ، ولكن الأيديولوجية الألمانية بإسباغ صفة الحركة الدائمة على القيم ، خلطت بين هذه الحركة وبين طبيعتها الحقيقية ، وجعلت تحقيق هذه الطبيعة ، إن كان تمة شئ بهذا الاسم ، فى آخر مرحلة من مراحل العملية التاريخية » .

ولهذا يضيف كامى أن هذه القيم لم تعد علامات تشير إلى الهدف ، بل أصبحت هى الأهداف نفسها ، وحيث إن هذه القيم أصبحت فى ذمة مستقبل اقتراضى ، فإن الطرق التى تحكم بها على الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه القيم أصبحت غير ذات موضوع . وفى هذه النقطة بالذات نرى المصدر الحقيقى للشر فى

نزعة التمسرد التاريخي ، حيث لا مكان لوسائل الحكم في مجال التقييم الأخلاقي ، ولا سبيل لتبرير هذه الوسائل أو إدانها إلا القيم التي لم تتحقق ، والى كانت هذه الوسائل تسعى إلى تحقيقها . وقد ترتب على هذا أن صار النجاح وليست المعايير الأخلاقية هي أساس الحكم على الأفعال ، ومن ثم اصطبغت معايير الأخلاق بصبغة وقتية ، بمعنى أن تبدلها صار وفقاً لما يقتضيه الموقف التاريخي (من ذلك مثلاً موقف إدانة « جرائم » ستالين بعد وهاته من قبل رفاقه والمقرين إليه) .

إن وضع القيم الأخلاقية في ذمة المستقبل ، وإرجاء التطبيق المباشر لها ، من شأنه أن يفسح الطريق أمام افراض وجود خطيئة إنسانية عامة ؛ وهذا موضع خلاف كبير بن سانت جوست الذي قبل مبدأ روسو عن الرأفة ، وبين الثورين الذين جاءوا فيما بعد وقبلوا فكرة هيجل عن الخطيئة . وإذا افرضنا بطبيعة الحال وجود خطيئة إنسانية عامة ، يشترك فيها جميع البشر ، فسيرتب على ذلك أن تكون معاملتهم على أساس هذا الافراض ، ومع هذا فإن الثورة السياسية - في الواقع - كانت تؤدي إلى القتل والتخريب في كلتا الحالتين . فلا بد أن نقتل حتى نقضي على من يشذ أو يسىء إلى مبدأ الرأفة الإنسانية ، ولا بد أن نقتل في عصر الخطيئة لكي ندخل في عصر الرأفة . ويقول كامى موضحاً هذه النقطة في إيجاز : « يجب القضاء وهنا تبرز مشكلة لا تحظى بحل واضح من جانب كامى ، فهو يضرب أمثلة كثيرة يوضح بها أننا إذا عاجلنا التمسرد بلغة المصير التاريخي ، فستكون النتيجة أن يتبدل ويضمحل في القيمة . ويبدو أن كامى يتردد في إرجاع هذا الاضمحلال من الناحية التاريخية إلى ثغرات ميتافيزيقية أو إلى عثرات في التطبيق العملي . ويبدو أحياناً أن من رأيه أن بعض الفلاسفة من أمثال هيجل ونيشيه قد أخطأوا فهم حدود التمسرد الأصلي ، واستسلموا لإغراء النزعة العدمية . كما يبدو في أحيان أخرى أكثر نزوعاً نحو الرأي القائل بأن مطبقي النظرية قد أخطأوا فهم أصحاب النظرية نفسها ، بل إنه لا يوجد بعد نظام من أنظمة الحكم يصور هذه الآراء تصويراً مرضياً . (قارن مثلاً رأى برودون Proudhon الذي يذهب إلى أن الحكومة من حيث هي حكومة لا يمكن أن تكون ثورية) . ولسوف أستطرد في معالجة هذا الموضوع فيما بعد ، مكتفياً الآن بالإشارة إلى أن النوع الثاني من التفسير يوضح ميول كامى الظاهرية نحو

النزعة الفوضوية ، ثم موافقته فيما بعد- أثناء عرضه للنتائج الإيجابية بصدد «الإنسان المتمرد»- على مبدأ النقاية .

ونلاحظ هذه النزعة فيما يقوله كامى من كلام عن الفوضويين الروس ، وإن أمكن القول بأنهم جميعاً قد تجاوزوا حدود التمرد الأصل ، إلا أننا نتكلم عنهم بالرغم من ذلك ، فى تسامح كبير . وهذا هو الوضع بصفة خاصة مع جماعة الإرهابيين الشبان من أمثال كاليف ودوراً وبريلانت وغيرهم ممن قاموا باغتيال الدوق الأكبر سيرج عام ١٩٠٥ ، ويسمبهم كامى فى كتابه «الإنسان المتمرد» .. «القتلة الرحاء» Les meurtriers délicats كما يطلق عليهم اسم «العاذلون» فى مسرحيته المسماة بنفس الاسم ، بل ويرى أنهم يمثلون المثل الأعلى والأخير بالنسبة لروح التمرد الحقيقى . وعلى ذلك نجد كامى يستعرض أولاً وفى إيجاز ، أفكار الأجيال المتعاقبة من الفوضويين الروس الذين سبقوا القتل الرحاء ، كما يعلق على ثوار ديسمبر Decembrists وهم بلينسكى وبيسارييف وباكونين ونيتشايف ، ويتتقد فى شئ من العنف كتاب باكونين ونيتشايف عن «محاورة الثورى» Catechism of a Revolutionist فيما كان كاليف ورفاقه بمقتون القتل ، ولم يتقبلوه كضرورة لوضع نهاية لحياة الآخرين إلا بالتضحية بأنفسهم ، نجد أناساً مثل نيتشايف يستخدمون القتل كوسيلة إلى القوة ، ومن هنا يقصر كامى وصفه التالى على «القتلة الرحاء» : «إن النصر الذى أحرزوه بشق الأنفس ، ضاع منهم بعد أن كان وشيكاً . إلا أنهم بالتضحية وبمواقفهم الإيثارية المفرطة فى إيتاريها ، قد أسبغوا شكلاً ملموساً على إحدى القمم ، أو إحدى الفضائل الجديدة التى تستطيع حتى اليوم معارضة الطغيان ومساندة التحرر الحقيقى» .

أما إرهابيو عام ١٩٠٥ فقد كانوا بمثابة الذروة التى وصلت إليها ثلاثون عاماً من عمليات قتل أو شروع فى قتل رؤساء حكومات أوروبا والولايات المتحدة ، ويقول كامى إننا من أعماق مذهب العدمية نجد مئات من الشباب الشجاع المحلص ، رجالاً ونساءً ، يحاولون خلق القيم التى يتوقون إليها عن طريق المدافع والقنابل ، ولا يتورعون عن التضحية بحياتهم فى سبيل ذلك . كما أنهم قبلوا عن عمد الخطيئة والموت من أجل ضمان انتصار مثلهم العليا أملين أن يكتب لها النصر . أما عن وصف

كامى لموقفهم ، فهو يصرح برأى ينطوى على موافقة ضمنية تبدو متناقضة مع تحليله السابق ، فهو يقول « إن المستقبل هو عالم تعالى الأوحى أمام أولئك البشر الذين لا يعيشون فى كنف إله » . وكان من المعتقد قبل ذلك ، أن هذه التزعة التاريخية بمثابة عامل رئيسى يؤدى إلى الخط من فكرة التمرد عند ممارسة الثورة ممارسة عملية . وهنا يبرر كامى رأيه بقوله إن هؤلاء الشبان العدميين ، على الرغم من أنهم كانوا يظنون أنهم يخدمون قيماً ستتحقق فى المستقبل ، إلا أنهم فى الواقع كانوا يضعون أساساً حقيقية للتمرد عن طريق طبيعة العمل الذى قاموا به . لقد كان لهم رصيد كبير من الإحياء ، كما أنهم عاشوا الإحساس بالتضامن ووضعوه موضع التنفيذ ، وزادوا من قدر هذه القيم بقدرتهم الملحوظة على التضحية بالنفس ، ومع أنهم فوق هذا قد آثروا الاغتيال السياسى كوسيلة لتحقيق مآربهم ، إلا أنهم لم يتعرضوا للنساء أو الأطفال بخلاف الثوار من الماركسيين .

ويبدو عنصر الدفاع واضحاً فى هذه الآراء المتعددة ، ولو أن كامى لا يتجاوز الحقيقة حين يصف الهواجس الأخلاقية الدائمة ، التى جعلت من كالييف وغيره ، شخصيات فريدة لا نظير لها « فمع أنهم كانوا يعيشون حياة إرهاب ، إلا أن أجسادهم كانت تقشعر دائماً لهول ما ترى » . ولو أن هذا فى ذاته لا يعد دفاعاً عن الإرهاب أو تبريراً له ، ولو أن كامى يفسره على أنه معاشية التوتر والتناقض الذى ينطوى عليه موقف التمرد الأصيل ، كما أن عدم اكترانهم بحياتهم الخاصة قد تواجد جنباً إلى جنب مع اهتمامهم بحياة الغير ، فكانوا ينظرون إلى العنف كأمر حتمى وإن عجزوا عن تبريره أو الدفاع عنه . إلا أنهم قبلوا جميع النتائج المترتبة على هذه التناقضات وأبقوا على وجهى كل تناقض على حدة ، وبذلك اختلفوا عن الثوار الذين جاءوا فيما بعد ، ووضعوا حداً لعنصر التوتر الذى ينطوى عليه التمرد ، بأن نظروا إلى العنف والموت فى هدوء تام . فقد أوضح كل من كالييف ودورا وبريلانت ورفاقهم أن التمرد يجب أن يتجنب الرضا المغالى فيه ، إذا كان له أن يحافظ على طابعه الأصيل ، أنهم برغبتهم للتضحية بحياتهم الخاصة ، وجدوا نوعاً من الحل النهائى للتناقض الذى يجب أن تظل عليه حياتهم ، كما أنهم قبلوا موتهم باعتباره ثمناً يدفعونه لعنصر الخطيئة الكامن فى هذا التناقض . وهنا يبدو كامى للمرة الثانية مغالياً فى تسامحه عندما يعتبر التضحية وكأنها محو للخطيئة . وعلى أية حال ، فإن قبول

الإرهابيين للموت ، يعنى فيما ينطوى عليه من حتمية ، نوعاً محكماً من الانتحار . وعلى هذا الأساس نفسه ، أصبح هذا الرأى هدفاً للاعتراضات التى وجهت إلى كامى قبل ذلك ، حيث إنه يعنى أن التناقض لا « يحل » إلا إذا توقفت معاشته ، وإذا لم « تنفض » مشكلة العبث على هذا النحو ، شأنها شأن التناقض الذى تردى فيه التمرد ، ليس لها حل سواه . وعلى أية حال ، فإننا لا يمكن أن نكون جادين فى اعتقادنا أن « موت » واحد يلغى موت الآخر ، وأن إصرار كامى على تقدير قيمة الفرد سيحول بالضرورة دون ذلك ، وأن قبول القاتل لنفس المصير ، لن يؤدى إلى إلغاء عملية القتل التى ارتكبها . ومع هذا ، فإن كامى لا يسمح بتوجيه مثل هذه الاعتراضات ، ويختتم وصفه للإرهابى عام ١٩٠٥ بتنبؤيه آخر الأمر بالدور الذى قاموا به كأمثلة صادقة للتمرد الأصيل : « لم يفارق الشك نفسية كالييف حتى النهاية . إلا أن هذا الشك لم يقف حائلاً دون قيامه بالعمل ، وهو لهذا يعد أوضح مثال للتمرد » .

وإن تحليل كامى لمذهب الإرهاب الفردى ، يدل فى وضوح على أن قيمة هذا المذهب تكمن فى كونه موقفاً أو عملية تستهدف التأثير ، أكثر من كونه سياسة عملية فى مجال التطبيق ، بل قد يساورنا الشك فى أن هذا المذهب متصل بمجل المشكلات النفسية للإرهابيين أنفسهم أكثر من اتصاله بتغيير الكيان السياسى والاقتصادى . ومهما يكن من شئ ، فإن أتباع ماركس الذين جاءوا فيما بعد ، سرعان ما تكفلوا بتحقيق الشطر الأخير . وفى الوقت نفسه ، تحول مذهب الإرهاب الفردى إلى مذهب إرهاب الدولة ، وبالاتجاه إلى مذهب إرهاب الدولة ، ثم القضاء على تناقضات التمرد ، فقد اعترفوا بشرعية القتل ، وأصبح الوضع التاريخى هو المحك الوحيد للمعايير الأخلاقية ، أما الأساليب الكفيلة بالاستيلاء على السلطة ، فقد بلغت مرتبة عالية من الكمال ، وأصبحت الدولة فى موضع التقديس . وتلك هى « خيانة التمرد » التى توافر كامى على دراستها فى القسم الرئيسى الثانى من كتابه « الإنسان المتمرد » مبتدئاً ببعض الملاحظات الموجزة حول الثورات الفاشية والنازية فى القرن الحاضر ، ولم تكن هذه الثورات مماثلة للثورة الفرنسية والثورة الروسية ، فهى لم تعتمد على تأليه التاريخ ، وإنما نظرت إليه باعتباره نتيجة للدور الذى تلعبه

القوة الغاشمة على سبيل المصادفة ، وبهذه الطريقة قدسوا ما هو مناف للعقل ، أكثر من تقديسهم للعقل نفسه . وعلى الرغم من ذلك ، فإن هذه الثورات تمثل مرحلة من مراحل تاريخ التمرد ، حيث إن موسوليني وهتلر كانا يزعمان أيهما يستمدان آراءهما من الأفكار التي نادى بها هيجل ونيتشه على التوالي ، ويمثل هذان الديكتاتوران أوضح تمثيل ، التقديس المتزايد للدولة ، الذي دائماً ما أفضت إليه الثورات ؛ فقد وضعاً أساساً منافية للعقل عن مذهب إرهاب الدولة ، يخلو من أى معيار ، اللهم إلا معيار النجاح .

وقد وجد الشكل المنطقي لمذهب إرهاب الدولة الذي استمد مصدره آخر الأمر من هيجل وماركس ، التعبير عنه في الثورة الروسية والدولة الشيوعية . ويتبع كامى التطور الأيديولوجي في ثانياً إدلائه ببعض التعليقات حول تعاليم ماركس ، ومن الواضح أن النجاح الذي لاقاه « الإنسان المتمرد » في الدوائر الفرنسية ذات الميول اليمينية ، يرجع إلى هذا القسم من الكتاب . بيد أنه ينبغى التنويه إلى أن نقد كامى لآراء ماركس ليس من ذلك النوع الشائع الذى يقابل بالهليل ، فهو أولاً يعطى إحساساً جديداً بأنه قد أطلع بالفعل على آراء ماركس ، وأن نقده لهذه الآراء جاء نتيجة لدراسة جادة ، وليس مجرد فرض أطلق بلا ترو ، فضلاً عن أنه يبدى إعجابه ببعض الجوانب في فلسفة ماركس ، فهو يثني على استنكاره للنفاق الاجتماعى لدى الطبقة البورجوازية في القرن التاسع عشر ، ويقول إنه قد أوضح بصورة مقنعة أن فضائل الطبقة الوسطى التي تحظى بمديح صحافة المحافظين ، تستند إلى ذلك النوع من الاقتصاد الذى يلتقى بالرجال والنساء التعساء في مناجم الفحم وهم أنصاف عرايا .

على أن المبادئ الأخلاقية التي سادت هذا العصر ، وإن لم تتصف بالنفاق عن وعى ، فقد كانت مضللة كل التضليل ، وقد أدى ماركس خدمة جليلة في إمطة اللثام عن الموقف الاقتصادى الذى يتعارض مع المعايير الأخلاقية ، والتي تستند إليه هذه المبادئ . وكذلك كان كامى يمتدح بصفة عامة ، الدوافع الأخلاقية التي حفزت ماركس إلى هذه الآراء ، وينوه بأن ماركس هو صاحب الرأى القائل « بأن الهدف الذى يتطلب الوصول إليه وسيلة غير مشروعة ، هو نفسه هدف غير مشروع » . لكن كامى بطبيعة الحال ، سرعان ما يعترف ، وتلك هي النقطة

الرئيسية ، بأن تطبيق الماركسية ابتداءً من الثورة الروسية فصاعداً ، يستحق النقد الشديد ، أما المبدأ الأخلاقي الذي ذكرناه آنفاً ، فكان نصيبه التجاهل الصارخ من أولئك الذين كان همهم نقل النظرية إلى مجال التطبيق العملي . وهكذا كان الحال بصفة خاصة ، إذ أن تطبيق النظرية الماركسية أقر استغراق العملية التاريخية لمبدأ العدالة ، مما ترتب عليه خلو النظرية من أى تبرير أخلاقي قوى وحاسم .

ويرى كامى ، كما كان الحال بالنسبة إلى نيتشه ، أن كثيراً من عوامل الانهيار الذى حدث فيما بعد ، كانت موجودة بالفعل فى المذهب الذى صاغه ماركس ، ولم يكن ثمة مهرّب من ثبوت فشله وذلك نتيجة لما انطوى عليه من تناقضات . وما أن كشفت الأحداث التاريخية عن هذه الأخطاء ، حتى تزايد استخدام الوسائل المنافية للمعايير الأخلاقية بقصد إنقاذ ما يمكن إنقاذه من الأهداف النهائية التى تبناها ماركس . وما أن تبين أن معظم تنبؤاته المباشر عن التاريخ لم تكن دقيقة كل الدقة ، حتى توجه الاهتمام نحو الوسائل الفعالة التى تكفل تحقيق نبوءاته البعيدة المدى . ولقد أوضح كامى أول ما أوضح ، أثناء تعليقه على آراء ماركس ، ما فى تفكيره من تناقضات ، ثم مضى بعد ذلك شارحاً كيف أخفقت كثير من النظريات فى مجال التطبيق .

ومع أن ماركس كان يزعم أن نظرياته ذات صبغة علمية ، إلا أن الوضع كان بخلاف ذلك ، فقد كان منهجه خليطاً من مذهب الحتمية والتنبؤ ، من التحليل العملى والأحلام الطوباوية . وكان نقده للمجتمع القائم يستند إلى أسس علمية ، أما وصفه للتطور المنتظر للمجتمع فقد كان أكثر من افتراض ، فضلاً عما هناك من تناقض بين نظرياته التى تتعلق بالمذهب المادى ، وتلك التى تدور حول المنهج الجدلى . ويظهر كامى فشل « الجدلى » فى دعم مزاعم ماركس بوجود حقيقة مادية قبلية تتحكم فى الفكر (الإنسان المتمرد ص ٢٤٥ ، ٢٤٦) كما أن منهج الجدلى نفسه قد أدى إلى ظهور نوع آخر من الصراع الذى أثبت خطورته الشديدة فى أثناء التطبيق ، وذلك بأن جعل أعلى تطور للرأسمالية (بما فيها من ظلم متزايد وآلام تعانها الطبقة الكادحة) سابقاً بالضرورة على تحقيق السعادة والعدالة للطبقة الكادحة . هذا إلى جانب أن حتمية العملية الجدلية تؤدى إلى وجود مأزق بسبب النتائج

الإيجابية والسلبية التي استخلصها كامي من هذه الحتمية في حالات متعددة ؛ فضلاً عن عدم وجود سبب حقيقي لافتراض أن جدلية التاريخ ، إن كانت أمراً واقعاً ، ذات نهاية يمكن التنبؤ بها سلفاً . وبعبارة أخرى ، فإن طبيعة هذا المنهج الجدلي تدحض مزاعم ماركس نفسها ، والقائلة بأن صراع الطبقات لا بد أن ينتهي ليحل محله مجتمع بلا طبقات . وأخيراً فقد وصف ماركس الصورة التي يكون عليها استيلاء الطبقة الكادحة على مقاليد الأمور ، في عبارات متضاربة تضمنتها عدة كتب مختلفة ، هذا في الوقت الذي ترك فيه ماركس نفسه هذه التناقضات بلا حل .

وإذا كانت تلك هي تناقضات الجدال النظري عند ماركس ، فإن التطبيق العملي بدوراه سيسفر عن أخطاء فادحة ، فالجتمتع - مثلاً - لم يتطور بنفس الأسلوب الذي تنبأ به ماركس ، مما جعل تطبيق مذهبه في صورته الأصلية الكاملة شيئاً في حكم المستحيل . وإن المناهج التي لم يكن ماركس ليرضى عنها ، أصبحت تستخدم في معالجة ما في مذهبه من نواحي القصور ، وفي الوقت نفسه ، لا يزال السعي قائماً لتحقيق نبوءاته البعيدة المدى . وقد قلل ماركس في تحليله للمجتمع ، من الدور الاقتصادي الذي يقوم به الفلاحون ، وبذلك أصبح الفلاحون الروس (الكولاك) يمثلون خمسة ملايين حالة شاذة من الوجهة التاريخية ، مما حدا بالماركسيين في أثناء ثورة ١٩١٧ إلى استخدام القتل والنفي باعتبارهما الوسيلتين الوحيدتين لإقناعهم بالنظرية الماركسية . وكذلك ثبت خطأ ماركس التام في رأيه القائل بأن التضامن العالمي سيكون أشد قوة من النزعة القومية ، كما أن فشل « الدولية الثانية » Second International وحدة ، أثبت أن العكس هو الصحيح . وأخيراً فإن الإسراع الهائل في ميدان التقدم الصناعي أدى إلى نوع جديد من استبداد الطبقة العاملة ، لم يتنبأ به ماركس ، ولقد اعترف بأن قوة المال والسلاح وسيلتان لإخضاع الطبقة العاملة ، لكنه لم يتصور استبداد نظام الحكومة الصناعية الذي خضع له العمال ، ناهيك بأن ذلك قد كان على أيدي تلاميذه المتأخرين .

إن التناقضات وسوء التقدير على هذا النحو ، قد حالا بصورة حقيقية دون تنفيذ فلسفة ماركس السياسية ، فقد كان الأمر يستلزم البحث عن مناهج جديدة حتى توضع هذه السياسة موضع التنفيذ . وربما كان أشد نقد وجه لماركس هو أن

التفسير الجديد لعناصر أخرى من مذهبه هو الذى برر هذه المناهج ، أن النظرية الشيوعية وما نتج عنها من تطبيق لهذا النظرية قد أدت إلى السمات المعاصرة للماركسية التى يأسف لها كامى ، والتى يعدها خيانة تامة للطبيعة الأصلية للتمرد . وتنتهى ملاحظات كامى عن المذهب الماركسى بتنبؤه مرة أخرى بالفروق بين التمرد الميتافيزيقى والثورة السياسية :

« فالتمرد يقتضى الفردية ، أما الثورة التاريخية فتستلزم الشمولية . وبينما يبدأ التمرد منا « اللا » القائمة على « النعم » ، تبدأ الثورة من الإلغاء المطلق ، وترضى لنفسها بكل أنواع العبودية لخلق اليقين الذى يستمر حتى الهاية ، فالأولى خلاقة أما الأخرى فعدمية » .

ويصف كامى العلاقة بين التمرد والإبداع الفنى ، قبل أن يصل إلى نهاية ملاحظاته حول طبيعة التمرد وكيفية صيانتها من التطرف السياسى ، وهذا أحد الموضوعات التى سنناقشها فى الفصل السابع لاتصاله بالنظريات الجمالية فى روايات كامى ، ولذا سادع الكلام فى هذا الموضوع لحينه واهتم فى هذا الفصل بوصف نوع التمرد الخاص الذى يمتدحه فى الصفحات الأخيرة من كتاب « الإنسان المتمرد » . وإن الدفاع عن أى نوع من أنواع التمرد بعد هذا العرض التاريخى لما منى به من إخفاق ليدو أمراً شاقاً ، وقصارى ما عرضه كامى فى إسهاب ، لا يزيد على فشل المحاولات فى التعبير عن التمرد تعبيراً سياسياً دقيقاً وفعالاً ، أما ما يقوم به فى الصفحات الأخيرة ، فهو إعادة بحث بعض حالات الإخفاق السياسى التى سبق أن تكلم عنها . وهذا البحث من شأنه أن يؤكد عثرات التمرد فيما بعد المسيحية ، وهى عثرات التطرف التى انتقدتها كامى ابتداءً من صادم فصاعداً . ويترتب على هذا الدليل أن نواحي القصص السياسية توضح ، ولو بالنسبة لكامى على الأقل ، أن التمرد فيما قبل المسيحية - التمرد الذى عبر عنه العالم القديم يحتفظ بسمات المحدودية والاعتدال ، وهى السمات اللازمة لحل ما يتعرض له من مشكلات سياسية . ولهذا نجد فى النهاية ، وفى وفاء ظاهر لأصله كأحد أبناء البحر المتوسط ، ولعالم « الوجه والظهر » و « أعراس » يدافع عما سماه « تفكير الجنوب » La pensee de midi باعتباره مصدراً تنبع منه نهضة سياسية وروحية جديدة .

والسؤال الذى يبرز أمامنا هو ، هل يستمر التفكير فى التمرد على الرغم من الحضيض الذى يتردى فيه حينما يتنقل إلى مجال التطبيق ؛ فما أن تتخذ التدابير السياسية لتطبيق هذا التمرد ، حتى ترجىء القيم التى أسبغت عليه طابعه الأخلاقى إلى أجل بعيد ، أو تضيع فى ثنايا مستقبل افتراضى . وإن العبارة التى تقول : « أنا أتمرد ، إذن فنحن موجودون » تستبدل بالعبارة القائلة : « أنا أتمرد ، إذن فنحن سنوجد » ، ^(١) والنتيجة هى قيام العنف والاستبعاد . وقد ثبت بالفعل أن العنف يعد مشكلة بالنسبة للعبث ، وحتى عند هذا الحد ، فقد يعد مجرد عقبة نظرية يمكن دحضها على أسس منطقية (أو هكذا كان يعتقد كامى) أما إذا اتخذ التمرد صورة الثورة السياسية ، فإن العنف يصبح مشكلة أخلاقية تقتضى الحل ، ويبدو أنها تستعصى على أى حل عملى . وحينئذ يبدو « الإنسان المتمرد » كما لو كان يواجه أزمة حقيقية ، فلهذه مفهوم واضح عن العدالة ، ولكنه يجد نفسه يرتكب الظلم باسم العدالة ، فبينما يهدف إلى الخير ، إذا به يستخدم وسائل تتسم بالشر ، الأمر الذى يجعل من المستحيل تحقيق الخير الذى يسعى إليه ، كما أن رغبته فى إقرار الحرية تؤدى به إلى إقرار الاستبعاد ، وهكذا تتضارب النظرية والتطبيق برغم محاولات كامى للتوفيق بينهما .

وتلى هذه التناقضات مجموعة أخرى من التناقضات السياسية .. بين العنف واللاعنف ، بين العدالة والحرية . فمن ناحية المبدأ ، نجد أن التمرد يستلزم التخلّى عن سياسة العنف احتراماً للحياة الإنسانية ، أما الثورة باعتبارها التعبير السياسى عن فكرة التمرد ، فنجد أنها إنما تستمد أصولها وطبيعتها من مبدأ العنف . ولهذا فطالما

(١) الواقع ان كامى قد حاول فى هذه العبارة أن يؤكد قرابته الروحية لديكارت ، فالعبث عند الاول يحاول ان يتكافأ مع الشك عند الأخير ، بل ان كامى يذهب إلى أن التمرد يقوم فى مجال التجربة الانسانية بنفس الدور الذى قام به الكوجيتو الديكارتي فى مجال الفكر ، الأمر الذى حدا ببعض النقاد المعاصرين الى وصف عبارة كامى بأنها « كوجيتو القرن العشرين » ومهما يكن من شئء فاننا نستطيع ان نجد فى عبارة كامى محاولة لا تقتصر على نقل الكوجيتو من مجال المعرفة الى مجال الوجود ، بل تتجاوز ذلك إلى صياغة الكوجيتو ذاته صياغة جديدة ، تماماً كذلك الصياغات العديدة التى سجلها تاريخ الفلسفة ، سواء لتصحيحه كما حاول كانت وشوبنهاور ، أو لتعديله كما حاول أ . ريل واميل بوترو ، أو لدحضه والمسخرة به كما حاول الفيلسوف الاسبانى ميحل دى اوانامونو . (المترجم) .

أن الفرد لا يستطيع أن يرفض يديه تماماً من المشكلة ، فإما أن يتخلى عن التمرد ، ويتغاضى عن الشر ، أو يختار التمرد ويقترف الشر . وكذلك فإن الحرية والعدالة هما هدف كل من التمرد والثورة ، غير أنه لكي تحقق الثورة العدالة لأنصارها ، فستضطر على الأقل ، إلى كبت حرية الطبقة الحاكمة ، وإذا كان لها فيما بعد أن تبقى على حرية أنصارها ، فلن تقترب العدالة مع المناهضين لها . وهكذا يتضح أن ثمة تناقضاً لا حل له بين المطالب الأخلاقية للتمرد ، والمطالب العملية التي تستلزمها الثورة .

إن المآزق والإشكالات تواجهنا باختيار لا نحسد عليه بين اللافاعلية الأخلاقية لليوجي وبين اللامبالاة الأخلاقية للقوميسار^(١) ، وعند هذا الحد يرجع كامي إلى مفهومه عن التمرد ، فيرى أن مثل هذه الإشكالات لم تظهر إلا لتجاهل التأكيد على سمتي المحدودية والاعتدال اللتين ينطوي عليهما التمرد الأصيل . فالحرية التي يطالب بها التمرد على سبيل المثال ليست حرية مطلقة ، بل إن المتمرد ، على النقيض من ذلك ، يتصدى بصفة خاصة للحرية اللامحدودة التي تمارسها ضده السلطة العليا ، ومن ثم فإن تمرده يضع نطاقاً محدوداً حول هذه الحرية . ويقول كامي :

« لا شك أن المتمرد يطالب لنفسه بنوع معين من الحرية ، ولكنه لا يطالب بها مهما كانت الظروف ؛ وذلك إذا كان منطقياً مع نفسه يحق له القضاء على أحد الأشخاص أو على حريته . إنه لا يحيط من شأن الغير ، فالحرية التي يطالب بها ،

(١) «اليوجي والقوميسار» مهبان مختلفان في التفكير والحياة ، وقد أوردوا الكاتب المحرر آرثر كويسلر في كتابه المعروف بهذا العنوان ، والذي كان له تأثيره على كثير من كتاب أوروبا المعاصرين ، ومؤدى فكرته على حد تعبيره أنه «لا القديس ولا الثائر .. اليوجي والقوميسار .. يستطيع أن يخلصنا مما نحن فيه ، وإنما الانقاذ الحقيقي هو في اجتماع هذين العنصرين في مركب ثالث جديد » . أي أن أسلوب النسل والزهد والعادة لا نجده عند رجل الدين .. قديسا كان أو صوفيا لا يكتفى لمواجهة الأزمات المادية التي يواجهها إنسان هذا العصر ، والعكس كذلك صحيح حيث لا يكتفى أسلوب التمرد والثورة لإصلاح عطب الحياة ، لأنه لا يكاد يصلح شيئا حتى يقضى على كل شيء ، هاليوجي أو القديس والقوميسار أو الثائر كلاهما إنسان ذو بعد واحد ، لا يكاد يكتفى لمواجهة روح العصر .. ذلك الذي لابد له من اجتماع هذين البعدين . (المترجم) .

يطالب بها من أجل الجميع ، ويعتبرها حقاً للجميع ، أما ما يرفضه فهو يحرم ممارسته على الآخرين . فالتمرد ليس مجرد عبد يهب عاصياً في وجه سيده ، ولكنه إنسان يهب في وجه عالم يسوده منطق السادة والعبيد » .

ويمكن الآن إضافة قيمة الاعتدال إلى غيرها من القيم التي تستمد أصولها من التمرد ، وهي القيمة التي كثيراً ما تجاهلتها الثورة السياسية ^(١) بوجه خاص ، أما التطرف فكان ولا يزال الطابع الأصيل للثورة السياسية ، وإن أدى إلى مآزق لا تتصف بالأهمية وإن اتصفت بالخطمية ، وأن الارتفاع بالتاريخ إلى مرتبة القداسة ليعد مثلاً صارخاً على هذا الموقف المتطرف . ولا يعد كامى مثل هذا الموقف خرقاً لطابع التمرد الأصيل فحسب ، بل يرى أن هذا في حد ذاته مستحيل من الوجهة المنطقية ، وهنا يسير كامى على نهج ياسبرز في قوله بأن البشر لا يمكنهم إدراك شمولية التاريخ ، لأنهم هم أنفسهم جزء من هذا التاريخ ، فلا يمكنهم الوقوف خارج التاريخ لتفسيره أو إصدار الحكم عليه بطريقة لا تحتمل الخطأ . والواقع أننا إذا أخذنا بهذا الرأي ، فسنبقى أنه « ليس ثمة تاريخ شامل إلا بالنسبة لله وحده » ^(٢) . وهكذا يتساوى في الاستحالة أن يقوم البشر بوضع خطط تتضمن شمولية التاريخ ، لأنه بمرور الزمن نجد أن كل الأعمال مهما كان وراءها من نوايا أو نظريات ، لا بد أن تشتمل على قدر كبير من احتمال عدم نجاحها ، وهذا الحد الختمي لاحتمال الخطأ من شأنه أن يجعل كل المذاهب القطعية شيئاً لا مبرر له .

وهنا تظهر فكرة التمرد القائمة على أساس « فلسفة الحدود » Philosophie des limites باعتبارها وسيلة لحل التناقضين السياسيين السابقين ، فهناك أولاً مسألة العنف واللاعنف ، فسياسة العنف تعد خرقاً لفكرة التمرد ، باعتبارها قائمة على

(١) مسألة ان الثورة السياسية تعنى بالضرورة الانقلاب المفاجيء ، او عملية استبدال وضع سياسى بوضع سياسى آخر عن طريق استخدام وسائل العنف ، تعرض لها ريمون آرون بصورة مقننة في كتابه «أفيون المثقفين» L'Opium des intellectuels باريس ١٩٥٦ ص ٤٧ .

(٢) وهذا بتعبير سارتر « لاهوت جديد » إذ لا يمكن أن يعرف وجود قانون كهذا سوى إله ، ولا يمكن أن يكون قد خلقه سوى إله ، ذلك لأن تأكيد وحدة الكون ، ووجود اتصال واستمرار بين مجال الطبيعة ومجال الإنسان ، على نحو لا يسمح بوجود الهوة المفاجئة التي تبرر فكرة « الخلق الإلهي » هذا التأكيد

منهج مرسوم ، وتحول الإنسان إلى مجرد أشياء انعدمت منها الحياة خدمة لهدف تاريخي بعيد ، فينبغي النظر إلى سياسة العنف بالنسبة « للإنسان المتمرد » على أنها مسئولية فردية ، ولا يمكن أن تكون وسيلة لتحقيق مبدأ مجرد . ولذلك فإن التمرد بصدد إشهار السلاح من أجل القضاء على سياسة العنف ، وليس من أجل إقرارها كشرعية مسنونة . ويقول كامى على سبيل المثال ، إن الثورة لا تستحق بذل الحياة في سبيلها ، وليس ثمة ما يبرر التضحية بالحياة من أجلها إلا إذا ألغيت على الفور عقوبة الإعدام . ولا يبرر مضمون التمرد الأصيل سياسة العنف إلا إذا تبعها إقرار لسياسة اللاعننف ، وكان هذا هو الهدف الوحيد من وراء استخدامها .

ويسوق كامى حجة مماثلة في معالجة مسألة العدالة والحرية ، فالتمرد الأصيل بإدراكه للحدود ، يؤكد نسبة النطاق بين العدالة والحرية ، ويصاحب هذا الإحساس بالنسبية ، التحقق من أن الأهداف التي نسعى للوصول إليها أهداف تقريبية . ويتيح التمرد حرية التعبير عن الرأى حتى يتسنى تحديد التقريبية بصورة أكثر دقة . وهذه الطريقة تدعم الحرية التضامن الإنساني الذي يعد المبرر الوحيد لقيامها ، وتكفل بصفة خاصة التعبير الدائم عن العدالة باعتبارها مفهوماً مشروعاً ، كما تصبح العدالة أمراً واقعاً يزداد واقعية بمرور الأيام ، وذلك لتوافر المعارضة ، ولوجود العلاقات الإنسانية الأصيلية . إن العدالة المطلقة والحرية المطلقة لا يتفقان إلا أن العدالة النسبية والحرية النسبية إذا وجهتا إلى المحافظة على قيم التمرد ، سيؤديان في نهاية الأمر إلى الانسجام بين الفكرتين ، وإلى قدر كاف من كل من العدالة والحرية .

ولهذا فإن التمرد الأصيل سيفتح أمام الفرد طريقاً يتجه به في أمان بين المواقف المتطرفة لكل من الوجودي والقوميسار . كما سيتبنى على الآمال الأخلاقية للثورة السياسية في أثناء تطبيقها يوماً بعد يوم . ولكى يتسنى له هذا الأمر ، لابد أن يتركز حول « فلسفة الحدود » التي نجد أصولها لا في موقف التمرد الميتافيزيقي الذي ساد في القرنين السالفين ، ولكن في الفكر القديم عند اليونان . ولهذا السبب يثنى كامى على ما يسميه « التفكير المشرق » La pensee solaire أو « روح البحر المتوسط » le esprit mediterraneen لكن تقاليد البحر المتوسط هذه ، التي ورثها أول الأمر مفكرون

تقدميون من الايطاليين والاسبان والفرنسيين في القرن التاسع عشر ، قد غطت عليها آخر الأمر الأيديولوجية الألمانية والمذهب التاريخي عند كل من هيجل ونيتشه وماركس وإنجلز ، ولهذا فإن كامى لا يرى أن الصراع الحاسم في هذا القرن بين الماركسية والمسيحية بقدر ما يراه بين :

« الأحلام الشمالية وتراث البحر المتوسط ، بين العنف الجامح أبداً والقوة الناضجة ، بين الحنين الشديد للوطن المزود بالتعليم والقراءة ، والشجاعة التي هزبتها تجارب الحياة ، أو هو بانتصار الصراع بين التاريخ والطبيعة » .

إن التمرد الذى يستوحى تعاليمه من تراث منطقة البحر المتوسط ، يمكن ان يكتب له النجاح كمثل سياسى أعلى ، وذلك على وجه التحديد لأن القيم التي يكشف عنها ليست مجرد قيم تتصف بالتجريد ، فالكرامة والاعتدال اللذان يكشف عنها ، والاعتدال الذى يستلزمه تعدد قيماً يرتكز كيانها كله على أفعال البشر وممارستهم الشخصية للتمرد . وإن التمرد الأصيل لا يزعم أن هذه القيم وجدت منذ الأزل ومن المحتم أن تبقى مستقبلاً ؛ بل ينظر إليها باعتبارها حقيقة ماثلة ، وليس ثمة طريق للإبقاء عليها إلا الإدراك الثابت للتوتر ، واتخاذ موقف الاعتدال باعتبارهما السمتين الجوهريتين للتمرد . ويستشهد كامى بالنقائية الثورية كمثال للممارسة الثورية التي تبنى على قيم التمرد سليمة لا يعتمدها تغير ، وهو اتجاه يجد مؤيديه في فرنسا ، كما يجدها الصحيفة الناطقة بلسانه . وللدرد على الاتهام القائل بأن هذه الحركة غير فعالة من الوجهة السياسية ، جعل كامى يضمن على هذا الاتجاه مزايا من أجل تحسين أحوال العمال ، بمساعدتهم على الانتقال من نظام العمل ست عشرة ساعة يومياً إلى نظام العمل أربعين ساعة كل أسبوع . وعند كامى أن هذا الاتجاه يقوم على حقائق إنسانية واقتصادية أغفلتها النزعة الماركسية المتطرفة ، وأن النزعة الواقعية التدريجية كانت أكثر نفعاً لسعادة الإنسان من المادية الجدلية . وهى اتجاه يخالف في سيره المذهب الماركسى ، فهو يبدأ من الخاص وينتهى إلى العام ، يبدأ من الإنسان وينتهى إلى الأفكار المجردة ، يبدأ بالتطبيق وينتهى بالنظرية .

وهكذا نجد أنه حتى النقائية الفوضوية إذا لم تتجنب استعمال العنف ، فلا بد أن تتجنب الإرهاب والعبودية واحتقار الإنسان ، الأمر الذى اتسمت به الثورة

لأكثر من خمسين عاماً . ويؤكد كامى أنه لا يطرح مذهب النقاية باعتباره الحل الكامل ، فهو لا يزيد على كونه مثلاً للتفكير والعمل السياسى الذى يتطلبه الوقت الحاضر ، وهو يعبر عن جوهر حكمة البحر المتوسط . (ولقد كان أطول تأثير لهذه الحكمة بالنسبة لعدد من دول البحر المتوسط وأجزاء من أمريكا الجنوبية) . وذلك لأنها تستند إلى حقائق مادية ملموسة ، وفهم سليم للكرامة الإنسانية والطاقة البشرية . ومثل هذا الأمر يذكرنا بأن الحكمة السياسية ينبغى أن تستمد وحياً من حب الإنسان لذاته ، كما ينبغى أن تتسم بالاهتمام الكبير بتحسين أحواله فى الوقت الحاضر ، وينبغى أيضاً أن تنبذ الأيديولوجيات التى تضعى بسعادة الحاضر من أجل وعود مثالية لتحقيق هذه السعادة فى المستقبل .

ممارسة التمرد

« إذا كان كل فعل حقاً فعلاً رمزياً ، إذن فالكتب بطريقة ما تعد أفعالاً » .

موريس ميرلوبوتى

أغلب الظن أن كثيراً من الناس يميلون إلى الاختلاف مع كامى حول بعض التفاصيل فى عرضه التاريخى للطريق الذى سارت فيه حركة التمرد والثورة ، منذ نهاية القرن الثامن عشر . على أن الخطوط العريضة لهذا العرض ، ليست بذات أثر كبير على النفس ، كما أن نقد كامى للتمرد الميتافيزيقى والثورة السياسية منذ صاد وسانت جوست يتصف للوهلة الأولى بالعمق وإثارة التفكير ، وذلك فى اعتقادي أئزم للفهم السلم لمشكلات العالم المعاصر . وهو بالإضافة إلى ذلك ، يعرض أخطر ما فى الماركسية من سمات ، عرضاً يتسم بالوضوح والذكاء ، بل وتظهر الأسباب التى أدت إلى نجاح الماركسية فى أوروبا أوضح ما تكون ، فبالنسبة لكامى يكشف « الإنسان المتمرد » عن وعى أخلاقى على درجة كبيرة من الحساسية والسمو الذهنى ، غير أننا بعد كل هذا ، لا نملك إلا أن نقر بأن الكتاب لا تزال فيه بعض الثغرات . ويبدو أن الجزء الأخير بصفة خاصة بما فيه من آراء إيجابية بناءة ، كان يفتقر منذ البداية إلى صفة الإقناع ، نتيجة لنفس التحليل الذى أدى إليه . وتظهر الصفحات الأخيرة من الكتاب فى صورة مهلهلة وإطار غير متماسك ، فعلى الرغم

من بلاغة كامى وحذقه ، إلا أنه من الصعوبة بمكان أن يجد صلة ما تربط بين نواحي النقد التى أثارها وبين النتائج التى استخلصها ، أما عن الأثر الذى تركه هذه الصفحات ، فهو بمثابة محاولة لم يكتب لها التوفيق ، كانت ترمى إلى تحويل قضية سالبة فى أساسها إلى قضية موجبة . ونرى فى هذا الصدد تغيراً ملحوظاً فى الأسلوب سما فى الصفحات الأخيرة من الكتاب ، فبعد ثلاثمائة وخمسين صفحة من الأسلوب الترى الواضح وضوحاً يثير الإعجاب ، الخالى من أى التواء ، نجد كامى يستبيح لنفسه الاستغراق فى سلسلة من الشطحات الخيالية ، ويدلى بآراء غريبة تركز على الصور المسيطرة على ذهنه عن « التفكير المشرق » ، وفيما يلى ثلاثة أمثلة لهذه الآراء ، التى وإن حازت قبولاً إلا أنه من الصعوبة بمكان أن ننسبها إلى واقع ملموس^(١) :

ومن شأن هذه الآراء أن تتزع بالفرد إلى الظن بأن العمد المعتدل الذى أثنى عليه كامى آخر الأمر ، ليس سوى رؤية خاصة على مستوى عال ، دون أن يكون سيامة عملية تصلح فى مجال التطبيق . ويبدو أن شدة تأثير انتقادات كامى الأولى وفعاليتها ، جعلته لا يلتمس الحل الذى يسهل فهمه ويسهل تطبيقه ، ويكاد الإنسان يشك فى أن دفاعه البليغ فى الصفحات الأخيرة ، لم يكن سوى محاولة لإخفاء دفاعه عن وجهة نظر بعينها ، كان يؤمن بها خارج نطاق التحليل الأول . ولما كان كامى يفتقر إلى حجج منطقية متماسكة ، وأمثلة عملية مقنعة ، نراه يحاول بطريقة غير مباشرة ، أن يخفى هذه الثغرات تحت ستار كثيف من اللغة الشاعرة . ولا بد من إضافة ملاحظة أخرى حول هذا الموضوع ، مؤداها أن الدفاع عن « التفكير المشرق » أو « تفكير الجنوب » كما توحى هذه التعبيرات ، يعد بمثابة أنشودة صوفية للثناء على مزايا الإشراق والنور وما لها من مآثر . كما أن الإشارة إلى النور تسود الصفحات الأخيرة ، ومثال ذلك قوله :

هذه الفكرة المسيطرة على ذهن كامى والتى تدور حول النور ، تعد سمة هامة

(١) أوردها المؤلف بالفرنسية على سبيل الاستشهاد ، ولنا تلك هنا إلا أن ترجمها إلى العربية ، وفى أسلوب مماثل بقدر الإمكان . (المترجم) .

مما يتمتع به من قوة الإحساس ، فالإشراق والبحر المترامى ، يرمزان سواء في قصصه ومسرحياته أو في مقالاته إلى القيم التي يؤمن بها ، هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى نجده منشغلاً « بالظلام » و « المكان المحصور » في نفس المؤلفات ، « الجدران العبيثة » في « أسطورة سيزيف » « الصورة الضاغطة » ، في « حالة حصار » ، صورة وهران وقد انزلت عن العالم نتيجة للوباء في رواية « الطاعون » ، تشيكوسلوفاكيا وقد حرمت من أن تطل على البحر في مسرحية « سوء تفاهم » . هذه الصور السجينة القائمة ، ليست سوى رموز للقوى التي تسترق الإنسان أمامنا في « الإنسان المتمرّد » فإن « منتصف الليل » الذي يسود الأمور السياسية ، يقابله « منتصف النهار » الذي يكتنف أحلام كامي ، كما أن « ظلام الشمال » يقابله نور البحر المتوسط . وإن المقابلة المستمرة على هذا النحو ، ليست إلا زيادة في التبسيط ، كما أن صور الإشراق والظلام غالباً ما تكون مصدراً للتعميم المضلل في تأليف كامي ذات الطابع الفلسفي . وهكذا انتهى انشغاله بالنور والظل إلى تعريف حججه ، كما أفضى به ذلك إلى الإقلال من قيمة التراث « المشرق » في الفكر الألماني من جوته حتى نيتشه ، بينما لا يرى أى تناقض في تأكيد اهتمام الجنس اليهودي (وبالتالي أجناس البحر المتوسط) بالإنجاز التاريخي . وبصفة عامة ، فإن الموقف العاطفي تجاه النور يضفي على « الإنسان المتمرّد » صفة أسطورية من شأنها أن تنتقص لسوء الحظ من المميزات الهامة التي تركز عليها القضية . وهناك بعض العثرات الأخرى في الكتاب التي ينبغي علينا أن نورها في إنجاز :

أولاً ، سأبدى اعتراضاً عاماً يتصل آخر الأمر بالنقاط السابقة ، وهو أن الكتاب يبدأ بتأكيد مزايا العرّد وينتهي بما هو في واقع الأمر دفاع عن الاعتدال والإصلاح السياسي المتدرج ، وهذا تناقض صارخ يرجع في اعتقادي إلى افتقار كامي إلى صفة الوضوح فيما يتعلق بطبيعة العرّد نفسه ، إذ أنه يبدأ باعتبار العرّد الطريق الصحيح لمجابهة اكتشاف العيب ، وهذا معناه أن العرّد يبدأ باعتباره مفهوماً ميتافيزيقياً وموقفاً فلسفياً ، ومع هذا يصبح معناه في الصفحات الأخيرة من الكتاب ، رفض التطرف السياسي والتفسير الماركسي للتاريخ . وهذا المعنى يصبح العرّد شيئاً مختلفاً كل الاختلاف ، وعلامة مميزة للفلسفة السياسية ، ولا يعود

استجابة للوضع الإنساني بالمعنى الواسع لهذه الكلمة . فهو الآن إنما يتعامل مع وضع تاريخي بعينه ، كما أنني هنا لا أنتقد استخدام الكلمة على هذا النحو ، فأنا لا أفعل شيئاً أكثر من توضيح أن العُرد يعنى شيئين مختلفين في موضعين مختلفين من الكتاب ، ولم يشر كامى إلى وجود علاقة عضوية بين هذين المعنيين . ولم يخفق كامى فحسب في التنبيه إلى هذين التفسيرين ، وإنما فشل أيضاً في توضيح طبيعة الانتقال من معنى إلى معنى آخر ، وزاد من تعقيد الأمر استخدامه مشابهة تمثيل السيد والعبد لعدة مرات ، بقصد توضيح طبيعة نوعي العُرد . والواقع أننا نجد في كتاب « الإنسان المتمرّد » أكثر من استخدام واحد لكلمة « العُرد » مما سبب نوعاً من الالتباس ، كالذى نتج عن استخدام كلمة « العُبت » في كتابه « أسطورة سيزيف » .

على أننا بعد هذه الاعتراضات ، يجوز لنا أن نستثنى إرجاع كامى جميع أنواع الثورة السياسية إلى ذلك النمط المعين من العُرد الذى ينتج عن معاناة تجربة العُبت ، وقد يكون هذا التفسير سليماً في حالات بعينها ، ولكن من المؤكد أنه لا يصدق في جميع الأحوال ، كما يحق له المناقشة بناء على هذا الرأى بقدر ما تكون تجربته للتمرّد والثورة من هذا النوع بالذات الذى أشار إليه كامى (وهذه الطريقة بتضح ثانية في كتاب « الإنسان المتمرّد » عنصر الاختيار اللبّاق) . غير أن هذا التحديد لمعنى العُرد ، بتفسيره الضيق للثورة ، يبرز ثغرة أخرى في القضية ، فهو يعنى أن وصف كامى للانتقال من مرحلة العُرد إلى مرحلة الثورة وصف في غاية الإجمال ، فهو يتجاهل العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها من العوامل التى لا يمكن إغفالها في أى وصف كامل للثورة باعتبارها مذهباً سياسياً أو حدثاً تاريخياً . فالثورات لها أسبابها المادية مثلما لها دوافعها الروحية والثقافية ، فربما يكون الصواب قد جانب المذهب الماركسى في تركيزه على التفسير المادى دون غيره ، بيد أنه من المؤكد إن كامى يعطينا صورة خاطئة بإغفاله هذه الأسباب مجتمعة . أن كامى بتحديد العُرد على أنه تمرّد في وجه العُبت ، إنما يففل ما قد يسمى بالتمرّد المسيحى ، وعندى أننا نطالبه بأكثر مما يستطيع ، بل ربما نعنى بطلبنا هذا كتاباً غير الكتاب إذا ما ألقنا فيها نطلب . وعلى الرغم من ذلك ، قد يحلو للمرء أن يتساءل أين يقم كل من يبيجه وليون بلوى Leon Bloy في الإطار الذى رسمه كامى ، ولكننا أيضاً لا يمكننا أن ننسى ما يكتنه كامى من إعجاب كبير بالآراء الاجتماعية التى تعتنقها مسيحية

« متمرده » مثل سيمون ويل Simone Weil وهذا في حد ذاته ، قد يكون دافعاً له على دراسة هذا النوع من التمرد في نطاق المسيحية ، التي كانت سيمون ويل مثلاً بارزاً في التعبير عنه . كما أن تأكيد التمرد باعتباره رفضاً للعبث ، يفسر في اعتقادي العلاقة المضطربة بين موضوع « المتمرده » وبين معالجة كامي لهذا الموضوع ، فالموضوع الرئيسي يتناول المجتمع والتاريخ ، لكن إثارة مسألة العبث تبرز في الدرجة الأولى اعتبارات عن الفرد والطبيعة ، ومع أن قاعدة الفرد والطبيعة (نظرة البحر المتوسط) من شأنها أن تمكن كامي من توجيه النقا، إلى المجتمع والتاريخ (النظرة الشمالية) بمثل هذا العنف ، فإن هذه القاعدة تفشل في الوقت ذاته في أن تعطي حلاً إيجابياً مقنعاً ، ويخامرنا شعور بأن الأسلحة التي تصلح للهدم لا تصلح للبناء . وهذا في اعتقادي يفسر التناقض الحاد الذي يبدو في الصفحات الأخيرة من الكتاب بين الوعي بالسمو الأخلاقي والإحساس بالقصور السياسي .

إن اللهجة الأخلاقية التي صيغت بها المناقشة تحوز الإعجاب ، ولكن لا يمكن أن نرى في الدفاع الأخير عن التمرد المعتدل ، مهما حاز من إعجاب من الناحية النظرية ، إجابة فعالة في منتصف القرن العشرين ، للمشكلات التي سبق أن قام بتحليلها ببيصرة نافذة . وعلى أحسن الفروض ، فإن كامي يذكرنا بما ينبغي أن نكون عليه من الناحيتين الفردية والاجتماعية ، ولكنه في واقع الأمر لا يدلنا على الطريقة الفعالة لتحقيق هذا المثل الأعلى .

وقد وجه سارتر وتلميذه فرانسيس جانسون إلى كامي اتهامات بشأن القصور السياسي والترف الأخلاقي العقيم ، وكنت قد أشرت في الفصل السابق بصفة عامة إلى موضعين من مواضع الاختلاف بين آراء كل من سارتر وكامي ، ولا بد لنا الآن من ذكر بعض التفصيلات عن المعركة العلنية التي نشبت بينهما بعد نشر كتاب « الإنسان المتمرده » . وهذه المعركة أهميتها وطاقاتها لأسباب عدة : أولاً من الصعب إدراك حدوث مثل هذه المعركة في غير باريس ، فلا يمكن لدولة شيوعية أن تسمح بقيام مثل هذه المعركة ، كما أن الأحوال الاجتماعية والثقافية في بلدنا أو في الولايات المتحدة ، من شأنها إظهار هذه المعركة على أنها غير واقعية وغير ذات موضوع ،

وبنفس الصفة لا يقتصر الأمر على إلقاء الضلوع على نوع بعينه من الحياة الثقافية ذات المستوى الرفيع في فرنسا ، بل على مجموعة العوامل التاريخية والسياسية التي دفعت إلى متابعة الموضوع بمثل هذا الاهتمام . ومن ناحية أخرى فقد أعطت هذه المعركة للقراء أيضاً مفصلاً عن الآراء السياسية لكل من سارتر وكامى ، كما أظهرت أن خلافاتها لم تكن مجرد خلاف حول المذاهب السياسية ، بل هي أقرب إلى المسائل الأخلاقية الفلسفية الدقيقة . ثالثاً : يجوز القول بأن هذه المعركة قد أجمعت المسائل التي يعدها سارتر وكامى بمثابة الخلاف الرئيسى في هذا العصر ، وهي قضية الخلاف بين الماركسية واليسار اللاماركسى ، وأن الذى أوحى بأهمية هذه المعركة هو ما ألمح به رمون آرون في شيء من السخرية ، بأنه لم يحدث إلا في السنة السابعة للحرب الباردة .

وموجز ما حدث أن جانسون^(١) كان يستعرض كتاب « الإنسان المتمرد » في مقال نقدى طويل نشر في مجلة « العصور الحديثة » في مايو عام ١٩٥٢ ، وبعد ثلاثة أشهر نشرت المجلة نفسها خطاباً من ستة عشرة صفحة موجهاً من كامى إلى سارتر يدافع فيه عن نفسه ، وقد أرفق هذا الخطاب بردود مفصلة ومستفيضة من جانب سارتر وجانسون . وبعد الحرب العالمية الثانية بسنوات ، كان ينظر إلى كامى على أنه وجودى ، واتضح بمرور الوقت أن هذه التسمية كانت في غير موضعها ، وأن السبب فيها كان يرجع في حقيقة الأمر إلى ذلك القدر الكبير من التماثل في الميول الفلسفية العريضة بين كل من كامى وسارتر ، فكلاهما اتخذ نفس الموقف الإلحادى والإنسانى ، رافضاً القيم الأخلاقية والميتافيزيقية المطلقة . لقد وجدا أن القيم بالنسبة لهما لا توجد إلا عن طريق التجربة وليس عن طريق الاستدلال « القبلى » *a priori* كما اتفقا على قدرة الإنسان في تحقيق ذاته بلا مساعدة تغلو على مستوى البشر ،

(١) كتب جانسون هذا النقد في شهر مايو عام ١٩٥٢ تحت عنوان لا يخلو من السخرية « ألبير كامى أو النفس المتمردة » وكتب كامى في آخر يونيو رداً نشر في عدد أغسطس من « العصور الحديثة » تنبئ سقوطه الأولى بالمرارة والكبرياء . لم يكتب كامى رده إلى سارتر ، الذى كان الناس جميعاً يعلمون أنها صديقان ، بل أرسله باسم « السيد مدير تحرير العصور الحديثة » معلناً بذلك في العنوان نفسه ، عن الجفوة التي ستستمر بينهما أكثر من سبع سنوات ، حتى يضع لها الموت حداً ، بالحادث الذى أودى بحياة كامى في مطلع عام ١٩٦٠ . (المترجم) .

وكانا قد خرجا من الحرب باهتمام مشترك بالمسائل السياسية ، وكذلك فقد استنكرا نفس الأشياء ... استنكرا النفاق البورجوازي ، والاستغلال الاقتصادي ، والاستعمار ، والحواجز اللونية ، وحكم فرانكو في أسبانيا .. الخ ، فضلاً عن اشتراكهما سوياً في « الجمعية الثورية الديمقراطية » التي أنشأها سارتر خلال فترة وجيزة . لهذا لم يكن من المدهش أن يكتب سارتر إلى كامى رداً على رسالته التي بعث بها في أغسطس عام ١٩٥٢ فيقول :

« لقد كنت وستكون بالنسبة لنا النقطة الجديرة بالإعجاب التي تلتقي عندها الشخصية ، كما تلتقي حياة العمل والأثر الأدبي . كان ذلك في عام ٤٥ ، عام اكتشفنا كامى رجل المقاومة ، كما اكتشفنا كامى صاحب كتاب « الغريب » ؛ لقد احتويت في ذلك صراع العصر ، ولكنك تعاليت على هذا الصراع بالعنف الذي عايشته به ، أجل لقد كنت « رجلاً » من أخصب الرجال وأشدّهم تعقيداً » .

ولذا فمن المفيد أن نذكر القدر المشترك من الأرض التي وقف فوقها سارتر وكامى ، وبذلك نكون أقدر على معرفة أن المعركة التي نشبت بينهما كانت أقرب إلى الاختلاف في التفسير منها إلى الاختلاف حول المبادئ نفسها ، وأن هذا الاختلاف كان يتركز أحياناً على ظلال دقيقة جداً من المعاني . وعلى وجه العموم ، فقد نزعاً إلى إعطاء تفسيرين مختلفين لموقفهما المشترك تجاه معارضة العبث . ولقد اختار سارتر مبدأ فعالية المجهود الجماعي ، الذي غالباً ما يكون على حساب الأخطاء والعثرات ، كما اختار مبدأ خلق القيم من خلال العمل ومرار الوقت ، أما كامى فقد وجد أن القيم بالنسبة له تنبع عن طريق الوعي الفردي ، لا عن طريق العمل أو التاريخ ، وصحيح أن هذه القيم لا تزال قيماً إنسانية وليست قيماً مطلقة ، إلا أننا نجد كامى يرى أن التجربة التاريخية الجماعية تقلل من شأن هذه القيم ، وذلك بخلاف سارتر الذي يرى أن السبيل الوحيد لوجود هذه القيم بطريقة مفيدة ، هو تشكيلها عن طريق العمل السيامي . ونتيجة لهذا يصر سارتر على ضرورة قبول النقائص الأخلاقية واحتمال حدوث الخطيئة في سبيل الثورة ، أما كامى فعلى العكس من ذلك ، يثير الإحساس بأنه إنما يوصى بقواعد أخلاقية صارمة وغير عملية ، لهذا اتهمه كل من جانسون وسارتر بالغرور ، وأضاف سارتر في تأفف أنه يبدو وكأنه

يحمل معه تمثالاً من الأخلاق . ويعمل سارتر موقف كامى على النحو التالى فيقول :
إن مفهوم كامى للتمرد كان مفهوماً ميتافيزيقياً ولم يكن مفهوماً اجتماعياً منذ البداية ،
كان أقرب إلى الفرد والطبيعة ، وإلى ما ينشده الإنسان من سعادة نفسية أمام كون
يتعذر فهمه على العقل ، ويتخذ موقفاً معادياً من الإنسان ، أى أن مجابهة الإنسان
للأحوال الإنسانية أسفرت عن وجود ظلم أبدي ، من المستحيل تغييره وإن أمكن
مقاومته ، إنها مأساة لا تتغير ولا تقبل التغيير ، ويستطرد سارتر فيقول : « لقد
اخترت لنفسك وخلقت لها الوضع الذى أنت فيه الآن ، وذلك بالتفكير العميق في
المصائب والمقادير التى كانت قدراً كتب عليك ، وأن الحل الذى وجدته لهذا كله
ليس سوى كلمة تنضح بالمرارة وتسعى إلى إلغاء الزمن » .

وقد اشترك كامى لفترة من الوقت أثناء الاحتلال في عمل تاريخي مباشر ،
ويصف كامى نفسه في « رسائل إلى صديق ألماني » بأنه قد « دخل التاريخ » في
ذلك الوقت ، إلا أن سارتر يؤكد أنه لهذه الأسباب وحد كامى بين الحرب
والتاريخ ، وكان يعدّه « حقاقة الآخرين » وأنه لا شيء إلا لخاربه التاريخ قد دخل
التاريخ . أما الدليل الأخير فهو أن كامى ارتد بعد الحرب إلى أفكاره الميتافيزيقية
السابقة التى كانت تشغله ، وأبعد روح التمرد عن العالم حيث كان في مقدوره أن
يكون فعالاً وناجحاً ، ووجهه نحو السماء حيث تشتت قوة هذه الروح في سرعة
كبيرة . وهذا في اعتقادي ليس بالعرض العادل أو الدقيق لموقف كامى ، فلم يقل
كامى بإغفال التاريخ ، ولم يجهد الابتعاد عن كافة أوجه النشاط السياسي ، صحيح
أنه يفضل نوعاً بعينه من العمل السياسي يزدرية سارتر ، وقد يرى البعض أن حفظ
سياسته من النجاح قليل بالقياس إلى الأحوال السياسية والاجتماعية السائدة في
فرنسا ، ولكن ليس معنى هذا الابتعاد عن التاريخ ، بل الواقع أننا سنراه عما قريب
على استعداد لأن يتخذ موقفاً بعينه تجاه الخلافات السياسية الكبرى منذ قيام
الحرب ، فما يرفضه كامى ليس التاريخ من حيث هو ، فمن المستحيل عليه أن يفعل
هذا الأمر ، ولكن الذى يرفضه هو أخلاقية التاريخ على نحو ما وصفها في كتابه عن
« الإنسان المتمرد » . وهو الموقف الذى وضحه بقوله إن العالم بوضعه الحالى تتساوى
فيه من ناحية الخطأ التزعة التاريخية والتزعة المضادة للتاريخ . أما سارتر فلا يوجه

اهتماماته لشيء* إلا لرفضه التنازل عن إيمانه بالمبدأ الثوري الماركسي ، وهو ما جعله يعد أي طريق آخر غير هذا الطريق ، غير مجد ولا فعال . وعلى ذلك فبالرغم من أن هذه المعركة قد نشبت بين اثنين لا يؤمنان بالشيوعية ، إلا أن سارتر يدافع بكل قوة عن المبدأ الماركسي مما جعلني أشير سلفاً إلى الخلاف بين الماركسية وبين اليسار اللا ماركسي . وإذا كان كامى فى بعض الأحيان أقرب إلى موقف اليجوى أكثر مما يعرف هو نفسه أو أكثر مما يسمح لنفسه ، فمن الواضح أن سارتر أكثر اقتراباً من الطرف الآخر ، وهو موقف القوميسار .

والواقع أن جانسون وسارتر يعتمدان طوال مناقشتها للقضية على مسألة الفعالية التى ينطوى عليها المبدأ الماركسي ، وحيث إنها يطابقان بين مصالح البروليتاريا ومصالح الحزب الشيوعى باعتبارهما أساساً للعقيدة ، فهما ينظران إلى الثورة والحزب الشيوعى باعتباره المنهج ، أو الوسيلة السريعة والفعالة التى تكفل للعمال الأوضاع والسلطة التى لا بد لهم من أن يحصلوا عليها . وهذا هو السبب كما يقول كامى فى أنها لا يفرقان بين الأفكار السياسية الرجعية وأى نقد يوجه للعقيدة الماركسية ، ومن لا ينحاز إلى صفها مهما كانت أسبابه يعد فى نظرهما خادماً «موضوعياً» للرجعية ، بالمعنى الشيوعى الخاص لهذه الكلمة . أما السؤال الذى نرمى إليه من وراء هذه المناقشة ، فهو فى حقيقة الأمر ، هل يستطيع اليسار اللا ماركسي أن يقوم بدور فعال فى الأحوال السياسية الراهنة ؟ وقد يبدو مثل هذا السؤال غير ذى أهمية كبيرة فى بلد مثل بريطانيا أو الولايات المتحدة ، ولكن أهميته تزداد فى بلاد مثل فرنسا وإيطاليا . وتمرور الوقت سيصبح نفس السؤال ذا أهمية بالغة فى البلاد الناهضة حديثاً فى المجتمعات الأفريقية والآسيوية ، أما سارتر فيرى أنه لا يوجد « يسار لا ماركسي » فعال ، وهو يصب جام احتقاره على انتقاد كامى ورفضه لكلا اليمين المتطرف واليسار المتطرف فيقول :

« أنت تلوم البروليتاريا فى الدول الأوروبية لأنها لم تعلن عن استنكارها للسوفيت ، كما أنك تلوم حكومات أوروبا لسماحتها لأسبانيا بأن تنضم لهيئة اليونسكو ، ولست أرى لك فى هذه الظروف إلا حلاً واحداً . أن تذهب إلى جزر الجلاباجوس » .

وهنا تبرر صعوبة حقيقية ، فسارتر يضع أصبحه على تناقضات المأزق الذى يكابده عدد متزايد من المفكرين الأوروبيين الذين يودون لو اتخذوا موقفاً يسارياً ، وهم يرفضون الشيوعية فى نفس الوقت ، ويبدو أنه ليس ثمة إجابة سهلة ومقنعة على هذه المشكلة ، أو بالنسبة لى على الأقل ، فلست أعتقد أنه من الممكن الإجابة ، وإن أمكن ذكر بعض النقاط : إن موقف كامى من مهاجمة اليمين واليسار كليهما ، قد يبدو فى صورة استقامة ذاتية من جانبه فى مواقف بعينها ، ولكنه بلا شك أفضل من التردى فى الاستهتار السياسى نتيجة لصعوبة المشكلة . والحقيقة أن العنصرية والاستعمار - مثلاً - لا يزالان موجودين فى صورة اتجاه نحو اليمين أو اتجاه نحو اليسار ، ويبدو أن كامى على حق فى مهاجمته للشركائنا ما كان الجناح الذى يتواجد فيه ، وذلك لأن الأمانة موقف جوهرى بالنسبة لأى مثقف ، وليس كامى بأقل من سارتر فى كونه صاحب سياسة عملية ، فهو كاتب قبل كل شيء ، وهذه الصفة يتحتم عليه أن يقول الحقيقة كاملة وألا يقتصر على تعليل أنصاف الحقائق فى جانب واحد باسم مبدأ الفعالية . وثمة ما يدفع على الاقتناع وبدل على المهارة فى الأسباب التى دعت سارتر إلى عدم استنكار معسكرات الاسترقاق فى الاتحاد السوفيتى استنكاراً علنياً ، غير أنه من المؤكد أن مثل هذا الموقف من جانبه خاطيء كل الخطأ ، ولقد أوضح كامى إيضاحاً لا ليس فيه أنه إذا ما بدأ فرد فى إغفال الحقائق فى سبيل الضرورة السياسية ، فإن هذا الإغفال الذى كان فى أول أمره مجرد مناورة سياسية ، يصبح سمة دائمة يتسم بها المنهج الذى أقيم على هذا الأساس . والحقيقة أن الموقف الأخلاقى دائماً ما يكون عديم الأثر ، غير أنه يجوز أن نسمى بسهولة أن المعارضة ولو اتصفت بالقوة والانتشار إلا أنها تظل تؤثر فى سياسة الحكومة ، ويزعم بعض المراقبين السياسيين - مثلاً - أن الحكومة السوفيتية قد خضعت لهذا النوع من الضغط عندما أثارت مسألة الأطباء إلى وجود تيار جديد من سياسة مناهضة السامية فيما وراء الستار الحديدي ، وأن دفاعنا عن مثل هذه المعارضة معناه ، مع كل هذا ، تحاشى معالجة الموضوع الرئيسى ، بل وتجاهل الأحداث التى وقعت فى الجبر فى أكتوبر عام ١٩٥٦ . وعلى الرغم من هذا كله ، فإنه إذا كانت المشكلة فى أغلبها مشكلة اختيار محتوم بين الأمانة وضرورة المغنضيات السياسية ، فإن المفكر فى اعتقاده ، لا بد أن يؤثر جانب الأمانة ، وأن تسمية

سارتر لكأى الذى تتسم بشىء من الاستهزاء بالنائب العام « لجمهورىة الأنفس النبيلة » لا تغىر شيئاً من إىثار هذا الطرىق^(١).

وإن مسألة الأمانة الفكرىة هى ما حدث بكأى إلى أن يتساءل عما إذا كان سارتر وجانسون يعدان النظام السوفىتى بمثابة التطبيق السلمى للماركسىة الثورىة ، أما رد جانسون المضطرب على هذا التساؤل ، فهو أن النظام السوفىتى فى أصله لىس نظاماً ثورىاً غير أنه النظام الوحىد الذى يحاول أن يكون كذلك . ولهذا قد لا نفر بعض الوسائل التى تتبع ، ولكن لا بد من تأىىد الهدف من النظام ، بل إن وجود بعض نواحى النقص فى هذا النظام ، أفضل بكثير من انهياره . وهكذا يتناول سارتر وجانسون الحدىث عن الاتحاد السوفىتى بمثل هذا الحرص الشدىد باعتباره أقرب إلى تحقىق النظرىة الماركسىة عن التارىخ ، وعمضى كأى إلى تأكىد أن هذه النظرىة توقع الوجودىين فى شىء من التناقض ، أن الوجودىة لا تتفق مع الماركسىة ، والسبب فى ذلك اختلاف تفسىرهما للتارىخ ، كما أن التناقض النظرى بين المذهبىين يجعل من غير المعقول وجود تعاون سىاسى بىنهما ، كما يفسر عدم استعداد سارتر لأن يؤكّد الإثبات الكامل للامحدود للبرنامج التطبيقى الخاص بالحزب الشىوعى . ولىس فى هذا النوع من الحدل بطبىعة الحال ، ما يجعل اختىار كأى لجانب الأمانة بدلاً من الضرورة أكثر سلامة ، إلا أنه يؤضح على الأقل أن اختىار سارتر لم يكن سلىماً من الناحىة العقلىة بمقدار ما كان يدعى . وصحىح بعد هذا كله أن الوجودىة تعتبر سىر التارىخ متتابعات من الاختىار الحر ، بىنما تفسر الماركسىة التارىخ باعتباره الإفصاح الحتمى والضرورى عن الدىالكىتىك ، فالتارىخ فى الوجودىة « مفتوح » أما فى الماركسىة فهو « مغلق » ، وهكذا نرى أن « الإنسان المتمرّد » I'homme revolte ولىس « الإنسان الشىوعى » I'homme communiste هو الأقرب إلى التفسىر الوجودى للواقع . إن المذهب الشىوعى الحالى ، من الناحىة النظرىة أو العملىة ، لا يمكن أن يكون إجابة يعتمد عليها سارتر حىن يقول إن ماركس لم يفعل شيئاً سوى أنه غرس النهاىة التى يمكن التنبؤ بها إلى المرحلة السابقة على التارىخ Prehistory ولىس إلى

(١) هناك مناقشة طرىفة لكل هذه المشكلة التى تتصل بالىسار اللاماركسى من وجهة النظر الفرنسىة فى كتاب جول موخ Jules Moch « مجاهات » Confrontations ماوىس ، دار جانبار ، ١٩٥٢ .

التاريخ بمعناه الواسع (التاريخ السابق على إنشاء الدولة الماركسية) . ولنفس هذه الأسباب ، لا يعد استشهدنا بقول ماركس إن التاريخ ليس إلا سعى الإنسان لتحقيق أهدافه بالشئ الكافي ، أو إن نقول ان رفض التفسير الماركسي للتاريخ معناه التنكر للإنسانية المعذبة الطامحة ، وكلما مضينا في قراءة الحجج التي يسوقها كل من الجانبين ، يزداد الوضوح بأن أساس المعركة كلها بين كامى وسارتر هو في نهاية الأمر أساس فلسفى ، وتلك هى الحقيقة على الرغم من المناقشة المعادة عن الفعالية السياسية . وإن سارتر برفضه أية طبيعة إنسانية سابقة ، يرى أن الفرد هو محصلة أفعاله ، وأن كامى رغم اتفاهه على أن الإنسان يوجد وجوداً مادياً فى التاريخ ، يعتقد أنه كائن يسمو على التاريخ بفضل مشاركته فيها يسمى « بالروح الإنسانى » . وذلك ما جعل سارتر يوجه إلى كامى اتهاماته بأنه يؤمن بمذهب التعالى الذى يتصف بالغموض والحواء ، بل إن جانسون يتطرق إلى حد القول بأن كامى يهتم بالله أكثر من اهتمامه بالإنسان ، وهذا رأى الأخير غير صادق على الإطلاق ، ولكن الحقيقة التى لا تنكر هى أن العلاقة الوثيقة بين العبد والعبث ، بالإضافة إلى الاستخدام الدائم لقياس تمثيل السيد والعبد ، يوحى بأن تفكير كامى يتجه باستمرار إلى الاتجاه الترنسندنتالى أكثر من الاتجاه التاريخى . ولم يكن مستحيلاً بالنسبة له أن يطور مذهباً من مذاهب التأليه ينبثق من دراسة العبث دراسة جديدة ، كما أن تفكيره يشترك فى كثير من الوجوه مع تفكير جابرييل مارسيل برغم ما بينهما من اختلافات دينية وسياسية . ومع هذا ، فإن تتبع هذه المسألة ، يعنى الخوض فى تكهنات تتسم بالغموض واللبس ، ويمكننا القول بأن كامى يرفض فحص الوضع الإنسانى ، وبالتالى إيجاد حل له ، وذلك فى أسلوب سياسى خالص . وهو يؤمن بأن ثمة قيماً موجودة فى العقل ، قبل تجسدها فى الفعل الزمانى ، وهذه القيم من الناحية المنطقية قيم قبلية ، كما أنها قبلية كذلك من ناحية الزمان ، وإلا كيف يتسنى لنا الحكم على الأفعال التاريخية بالصواب أو بالخطأ ؟ .

ويبدو أن ما فى ذهن كامى هو أن تصرفات هتلر مثلاً ، من الممكن إصدار الحكم عليها بطريقة ترضى ضمير الإنسانى ، وذلك بالرجوع إلى معايير لا تتأثر باعتبارات الزمن ، وهو يضع سارتر فى مأزق آخر عندما يقول :

« إذا لم يكن للإنسان من هدف يمكن بحثه كدليل على القيمة ، فكيف يمكن للتاريخ أن يكون له معنى واضح في الزمان والمكان ؟ وإذا كان التاريخ له مثل هذا المعنى ، فلم لا يجعل الفرد ذلك هدفاً له ؟ وإذا كان له ذلك ، فلم يكابد الحرية المريعة الدائمة التي تتحدث عنها ؟ » .

ويرد سارتر على هذه الأسئلة بقوله :

« إن الإنسان يشارك في التاريخ سعيًا وراء الخلود ، وهو يسيطر اللثام عن قيم كلية في العمل المادي الذي يقوم به ، ونصب عينيه هدف معين محدود » .

وهذه العبارة الأخيرة رغم معقوليتها الشديدة ، إلا أنها توضح أن سارتر لم يفلح في الخروج من هذا المأزق ، والواقع أن استخدام الغريب لمفاهيم « الخلود » و « القيم الكلية » يوحي بأنه إنما يقترب عن غير وعي من نقطة أوثق صلة بموقف كامى ، في الوقت الذي يرفض فيه النتائج السياسية التي يستخلصها كامى من هذا الموقف .

على أن الانطباعات الأخيرة التي تركها هذه المعركة المشهورة في النفس مصيرها الخلط والاضطراب ، ولا يظهر من مناقشات سارتر وكامى منهج واضح للعمل ، فكلاهما يتحدث - إلى حد ما - من داخل فراغ عقلى خاص بالفرنسيين ؛ وي طرح كامى تناقضات مجردة بين فلسفة سارتر وبين آرائه السياسية ، ولكن سارتر بدوره يوضح واقعية إغراء التجريد ، ومذهب الانعزال السياسى في وجهة نظر كامى . وقد يعتقد كثير من الناس أن كامى صادق في إحساسه مهما كان غموض هذا الإحساس ، وأن أكثر المشكلات الإنسانية حدة وعنفاً ليست هي المشكلات السياسية ، ولا يمكن الوصول إلى حل بشأنها عن طريق العمل السيامى . (ويتصادف أن يشبه هذا الرأي إلى حد كبير رأى مالرو ^(١) . وفي الوقت نفسه ،

(١) الواقع أن اندريه مالرو كان يستطيع قبل سارتر وكامى ان يعلن عن ميلاد أدب جديد ، هو الأدب الوجودى ، ولكنه أثر أن يصب تمرداته داخل اطار ثقافته الكلاسيكية ، وعلى الرغم من مشاركة مالرو في الكثير من الأحداث السياسية التي عاشها وعاشها عصره ، حتى لقد وصفه بعض النقاد بأنه إنما يتحدث بلغة العصر ، لانه لا يصور المجتمع ، ولا يصور أفرادا بل لا يصور نفسه ، وإنما هو يصور الوضع

لا يملك الفرد إلا أن يعجب بالرغبة الملحة التي تدفع سارتر إلى الارتقاء بمقدرات الرجال والنساء عن طريق العمل المباشر في الزمان والمكان . وهو يعطى إحساساً بالواقعية السياسية والجلس السياسي المشترك ، الذي أحياناً ما يتعارض تعارضاً شديداً مع مثالية كامى (مثال ذلك تأييده الأخير في جريدة «كومبا» في عامى ١٩٤٨ ، ١٩٤٩ لجارى ديفيز وحركة «المواطنة العالمية») . وفي نهاية الأمر ، ربما كان هدف سارتر من حديثه لنا ، أن يرينا ما ينبغي علينا أن نعمله ، بيد أننا من جانبنا نشعر بعدم وجوب فعل ما يقول به بنفس الصورة التي كانت عليها الماركسية ، أما كامى فيقول لنا ما ينبغي علينا أن نعمله ، إلا أننا نشعر أن الفرص المتاحة لعمل ذلك ، من أجل تحقيق الغرض المطلوب لا تكاد توجد في الوقت الحاضر .

ولقد سبق أن أشرت بالفعل ، وذلك للمرة الثانية في هذا الفصل ، أن أفكار كامى السياسية ، مهما كانت رائعة من الوجهة الأخلاقية ، لا يبدو أنها من الممكن أن تتحقق في الوقت الحاضر ، وحتى لا أغمطه حقه ، يتحتم على أن أضيف أن كامى نفسه قد وضع في اعتباره جميع الاتهامات الموجهة إليه بشأن عدم الواقعية السياسية ورفضها كل الرفض ، كما أنه أفصح في أكثر من مناسبة عن تفاؤله السياسي المطرد ، وكان يجزم بأن الأمل في التقدم على الأسس التي يدافع عنها قد ازداد ولم يتضاءل . وإن عرض هذه الآراء والدفاع عنها ، موجود في عدة مقالات ورسائل وخطب وفصول ، جمعت في كتاب «مشكلات معاصرة» الجزء الأول ١٩٤٤ - ١٩٤٨ (نشر في عام ١٩٥٠)^(١) وفي الجزء الثاني من «مشكلات معاصرة» ١٩٤٨ - ١٩٥٣ (نشر في عام ١٩٥٣) ولهذا لا بد من دراسة المواقف الرئيسية التي اتخذها كامى في هذه الكتابات قبل الانتهاء من دراسة آرائه السياسية .

«الإنسانى يوجه عام ، فان حياة مالرو في صحيحها ليست إلا محاولة لتجاوز الوضع الإنسانى والمجرد على القدر والمصير ، فعنده ان «الحرية» و«الارادة» الحرية اللازمة للابداع ، والارادة التي لا غنى عنها للإنجاز الفعل ، هما القيمتان الأساسيتان في حياة الإنسان . والثان يمكنه ان يواجه بها القدر الذى هو حتمية الموت ، والمصير الذى هو شعار الإنسان . (المترجم) .

(١) الواقع انها لاتسمى «مشكلات معاصرة» جزء أول ، لأن كامى لم يكن يزعم نشر جزء ثان من مشكلات معاصرة في عام ١٩٥٠ (المؤلف) والذى حدث هو ان «المشكلات المعاصرة» صدرت في ثلاثة أجزاء ، نشر الجزء الثالث في عام ١٩٥٨ ، والكتاب بأجزائه الثلاثة لدى دار جاليمار بباريس . (المترجم) .

لابد من الإشارة أولاً إلى تصور كامي لمسئوليته كأديب ، فهو يعترف بوجود تماثل عام في الهدف بين الفن والسياسة ، لأن كليهما يحاول بطريقته الخاصة ، أن يوجد نوعاً من التماسك أو الترابط لما في التجربة من فوضى . بيد أنه لا يزال بينهما اختلاف كبير ، حيث إن المتطرفين السياسيين ، سواء من اليمين المتطرف أو من اليسار المتطرف ، يريدون أن يفرضوا على العالم شمولية أيديولوجية ، بينما يسعى أديب المرد إلى فرديته عن طريق تنسيق العناصر الموجودة بالفعل في العالم ، إن الفاتح السياسى يتهج سياسة القوة والكراهية في سبيل الشمولية ، أما الفنان فيتهج سياسة الفهم وضرب الأمثال في سبيل الفردية ، ويظل الفنان على تمرده على النظام الراهن للأوضاع ، بينما ينقلب السياسى إلى طاغية في سبيل الدفاع عن مزاعم تتسم بالقطعية . هذا الطموح السياسى إلى الشمولية ، الذى توارزه الدعاية وقوة الشرطة ، معناه أن الأديب بدوره قد يصبح موضعاً للضغط والتحكم ، بل هو في الواقع يصبح كذلك في وضعين مختلفين ، في وضعه كإنسان وفي وضعه كفنان ، وإن وجوده أصلاً يعنى نوعاً من الارتباط بالسياسة . واعتماداً على هذه الخلفية ، نرى أن مفهوم كامي لمبدأ الالتزام Commitment يغاير مفهوم الوجوديين لنفس المبدأ ؛ وهو يوضح هذا التمايز بقوله : « ... ليست المعركة السياسية هي التى تخلق منا فنانين ، بل إن الفن هو ما يدفعنا إلى دخول المعركة » .

إن أهم دور يقوم به الأديب هو أن يكون شاهداً على الحرية ، وهو معنى فوق كل اعتبار بالدفاع عن حقيقة الإنسان ، وتفرد ذاته التى ينبغى أن تكون هى مشاغله السياسية من حيث هو فنان . وعلى النقيض من ذلك نرى رجل السياسة تلهيه الأفكار المجردة ، وينشغل بشئون جماعات كبيرة من البشر ، وعلى النقيض من رجل السياسة أيضاً ، فإن الأديب محكوم عليه كما يقول كامي بأن يحاول فهم من يخالفه الرأى أو من يناصبه العداء ، وفوق كل شيء ، فإنه يتحتم على الأديب فى مجتمع يعد القتل المنظم أساساً من أسسه القائمة ، أن يدافع عن الصفات الكامنة فى الروح الإنسانى ، والتى لا يمكن قتلها . ومع هذا فلا يزال كامي مشتت الولاء ، فهو لابد أن يخدم قضية العذاب الذى تعانيه البشرية المضطهدة ، (أى أن يكتب فى الموضوعات السياسية والاجتماعية) وهو من ناحية أخرى ، لابد أن يخدم قضية

الجمال بالآ يضحى بالفن فى سبيل الوعظ السياسى ونشر المذاهب) ، ولذا فإن موقف كامى لم يفض به إلى القول بالتطابق الكامل المباشر بين الأدب والنشاط السياسى . صحيح أنه يعدهما متصلين ، ولكنه يؤمن مع ذلك بأنها منفصلان . وفى رأى أن هذا الموقف من جانبه ، هو الذى أضنى على كتاباته الصحفية فى السياسة ذلك المستوى الأدبى الرفيع ، كما أنها أنتجت تأليف أدبية تنطوى على مضمون اجتماعى على جانب من الأهمية . وعلى الرغم من أن إحساسه الفنى لم يسمح له بمزاولة « الواقعية الاشتراكية » ، إلا أنه لم يتردد فى التعبير عن آرائه حول المسائل السياسية تعبيراً واضحاً . لقد اشترك بكتاباته فى معظم المساجلات التى ثارت فى فرنسا منذ عام ١٩٥٤ ، حركة التطهير بعد التحرير ، مدغشقر ومسألة رازيتا ، الحركة المناهضة لمنظمة E.L.A.S. فى اليونان ، الانقلاب الشيوعى فى تشيكوسلوفاكيا ، قضية روزنبرج ، الحرب الاستعمارية فى الهند الصينية وشمال أفريقيا ، موضوع هنرى مارتى ، ثورة برلين الشرقية ... الخ . ولست أنوى تناول آراء كامى المستفيضة حول هذه المسائل ، ولكن يجدر بنا أن نلقى نظرة على ما تتركز إليه من موقف عام . فقالاته تؤكد مفاهيم بعينها مثل السلام ، والحرية ، والحقيقة ، والعدالة ، وهو يعرف هذه القيم بالرجوع إلى أحداث بعينها ، ومواقف كالتى سبق أن أشرت إليها .

وبجاهد كامى فى أن يتحاشى النزعة القطعية السياسية وهو على إدراك بأنه يعيش فى عصره يسوده الاضطراب ، والإحساس بهذا الاضطراب قوى فى فرنسا سيما بعد انهيار الجمهورية الثالثة ، وانهيار مبادئ الأخلاق والسياسة التى كانت تمثلها هذه الجمهورية . ويقول كامى فى مقدمته للجزء الثانى من كتاب « مشكلات معاصرة » إن المقالات الواردة فى هذا الكتاب لا تقدم رسالة دوجماطية ولا منهجاً أخلاقياً صورياً ، إنما لا تفعل شيئاً سوى أن تقول أنه من الممكن - رغم صعوبة الحجة فى سبيل ذلك - أن تقدم معايير أخلاقية سياسية بعينها فى مجال النشاط السياسى . ومع ذلك فإن ما يقدمه كامى فى جوهره ، ليس إلا نوعاً من المنهج السابق على السياسة ، وهو يحاول وضع واختبار بعض المبادئ السياسية التى تظل على وفائها لليسار وللنظرة الثورية ، وفى الوقت ذاته ترفض التطرف الذى يقع فيه المبدأ الثورى كما تشوّهه الشيوعية المعاصرة . ولا يدعى كامى الإقلال من صعوبة

القيام بهذا الأمر ، إلا أنه يرى أن ضرورته المطلقة ، ينبغي أن تكون واضحة في أذهاننا جميعاً ، حيث إننا نعيش في عصر الذرة ، وتحت ظلال التدمير المحتمل للجنس البشرى . إن الأمر برمته هو : إما عالم تسوده القيم ، أو عالم ينتهى بالدمار ، لقد حان الوقت لإعادة تنظيم حضارتنا ، وإلا فما ينتظرنا هو الدمار . إننا نعيش كما يقول كامى في « عصر الخوف » وليس السبب في هذا الخوف احتمال الحرب الذرية ، بل سببه الحقيقة الأعم والأشمل من ذلك ، وهى ما يبدو عليه العالم من خضوعه لقوى عمياء ، تتجاهل إرادة الفرد ، وتصم آذانها عن تضرعه أو احتجاجه ، بل إننا لا نثق بعد اليوم في أننا سنعامل معاملة إنسانية من إنسان آخر ، إذا ما عاملناه على أساس من الإنسانية . لقد رأينا في سنوات ما بعد الحرب قدراً مخيفاً من الفسق والخداع ، من الدعاية والعنف ، من النتى والتعذيب ، والأغلب أن هذه الأعمال كان يرتكبها أناس صموا آذانهم عن النقاش أو الاستماع إلى مناشدة إنسانيتهم لا عقادهم الجازم بأهم على حق فيما يفعلون . إنهم لم يعودوا بشراً آدميين على الإطلاق ، بل انقلبوا إلى مجرد آلات مذهبية ، انتزعت إنسانيتها لكي تعمل في خدمة أيديولوجية من الأيديولوجيات . إن الحوار الذى يعده كامى دليلاً على سلامة الوضع السياسى ، وعلى جوهر الديمقراطية ، لا يزال يستبدل شيئاً فشيئاً حتى في الدول الديمقراطية ، بالصمت إلى أن يسمح بالكلام ، وبتلقى أو إصدار الأوامر والتوجيهات .

يقول كامى لقد أمرنا ألا نذكر عملية تطهير المفكرين الروس ، لأن ذلك من شأنه مساندة القوى الرجعية ، ولكننا مع ذلك أمرنا ألا نبدي اعتراضاً على المساعدة الأمريكية لفرانكو ، لأننا إذا أقدمنا على هذه الخطوة ، سنصبح العوبة في أيدي الشيوعيين . وهكذا نجد أكثر من اتجاه لكبت مبدأ الحوار ، ثم تفرض علينا مؤامرة الصمت ، ويصبح الخوف هو الأداة الرئيسية التى تستخدم في تحقيق ذلك . إننا نعيش في عصر الخوف ، لا بسبب احتمال نشوب حرب ذرية ، ولكن لأن سياسة القمع حلت محل سياسة الإقناع ، ولأن الضرورة السياسية أبعدت أى اعتبار للقيم ، وتجاهلت التجريدات الأيديولوجية والتكنيكية غريزة الحرية لدى الفرد ، وحبه الفطرى للسعادة والعدل . وهذا هو ما حدا بالبير كامى إلى المطالبة بتطبيق الأخلاق

في مجال السياسة ^(١) ، ويرجع تاريخ ذلك إلى عام ١٩٤٤ حين أعلن كامى أن مثل هذا الرأي قد يبدو أقرب إلى الخيال الطوباوى كما كان الحال عند من قال به في الماضي من أنصار فصحاء مثل تولستوى ورومان رولان ، ولكنه يزعم أن الطريق الصحيح الوحيد للرد على هذا السؤال هو إتاحة التجربة الحقيقية أمام الأخلاق . لقد كان « للواقعية » السياسية نوباتها ، كما أن النتائج المترتبة عليها واضحة لكل ذى عينين . وقد يسهر الأمر عن عدم وجود خلاص للإنسانية في هذا العالم ، ولكن ليس ثمة ما يبرر التسليم بهذه النتيجة ، حتى تكون هناك محاولات فعلية لتطبيق المبادئ الأخلاقية الدقيقة في جميع مجالات العمل السياسى . وإن كامى على وعى في الوقت ذاته بالاتجاه الذى ينتهى إليه هذا الموقف الأخلاقى ، وهو مبدأ الوعظ المنهجي لداعية الأخلاق أو صاحب الرأى فيها ، إنها خطوة قصيرة تلك التى تبدأ بالموقف الأول وتنتهى إلى الموقف الأخير . ولقد كان هذا الخطر إغراء خضع له كثير من الأخلاقيين ، على أنه يجب تلافيه في هذا العصر ، الذى أدى فيه الإفراط في المذاهب السياسية إلى خلط كبير . وفي الإمكان حماية الفرد من هذا الخطر بالممارسة الدائبة لعملية النقد الذاتى ، وبوجود إحساس بالنسبية ، وهذه النسبية تنطوى على وجود توتر شبيه بالتوتر الذى تكلم عنه كامى بصدد التمرد والعبث ، والذى لا بد له من الارتكاز على مزيج من الإلغاء والإثبات الذى سيختط لنفسه طريقاً وسطاً بين الدور الذى يقوم به السفاح والذى تقوم به الضحية . وفوق هذا كله ، يمكن تلافى خطر الأخلاق التجريدية الجامدة عن طريق التحسيد السلم للقيم في حقائق مادية ملموسة ، فإن الأساس العام - مثلاً - للمفهوم الأخلاقى للسياسة كما يحدده كامى ، هو مبدأ الحرية لكل فرد والعدالة للجميع . على أن هذا المبدأ في حد ذاته ليس بذى نفع كبير ، ولذلك يرى كامى وجوب تحديده تحديداً أكثر دقة ، بوضعه في مجال التطبيق العملى . على أن يكون في أولى مراحل مجرد مرشد للسلوك ، وتبدأ فائدته في الظهور تدريجياً أثناء تطبيقه في المجال السياسى ، وهذا هو السبب في قول كامى عن العدالة :

(١) الواقع أن هذا الحس الأخلاقى الشجاع لدى ألبير كامى هو الذى حدا بسارتر الى أن يقول في رسالته المشهورة بعد التراجع الذى نشب بينها ، إن ألبير كامى هو آخر خلفاء شاتوبريان ، وأكثرهم موهبة ، وأنه إنما يقف في مصاف الأخلاقيين الفرنسيين الكبار في القرنين السابقين ، بمكنته وجراسته وحسه الأخلاقى العظيم . (المترجم) .

« العدالة تصور ذهني ، وهي في الوقت ذاته دفء للروح ، فلنعمل على اتخاذها مبدأ من الناحية الإنسانية ، دون أن نحولها إلى عاطفة مجردة مخيفة تحقيق الضرر بأكبر عدد من الناس » .

وينبغي كذلك إسباغ مدلول إنساني إيجابي على فكرة الحرية ، فالحرية تعتمد أساساً على وجود « أفراد أحرار » ويمكن تحقيق صلة فعالة تربط بين العدالة والحرية بالتدريج بمثل هذا التطبيق العملي بناء على الاستئناس بالفهم المشترك ، والتأكد من أن القيم الحقيقية إنما تحدّد على أسس إنسانية ، وليس على مستوى تجريدي مطلق .

ونرى آخر الأمر أن ما يطلبه هو الاعتدال المعقول في السياسة أثناء التطبيق ، ومعنى هذا أن موقفه في بعض نواحيه أقرب إلى التقاليد السياسية الإنجليزية منه إلى المفهوم المثالي السياسي في فرنسا ، ومع هذا فإن نصيحة الاعتدال في السياسة لا تصلح لإرضاء طائفة كبيرة من الناس مختلفة الآراء ، مثلها في ذلك مثل غيرها من النصائح الأخرى . أما في فرنسا فيعتقد بعض خصوم كامى من السياسيين ، أن موقفه يتصف بالفتور وعدم الاكتراث تجاه الأساطير السياسية السائدة التي لا تزال في مرتبة التقديس ، كما اتهموه بخيانة العقيدة السياسية لليسار ، وبالمهادنة التي لا تحتل مع اليسار واليمين ، وبالثناء على مذهب التدرج الذي لا يركز على أى أساس . ولقد أدى هذا النوع من النقد حتى بمؤيديه إلى التساؤل عما إذا كان لأفكاره أية فرصة للقبول الحقيقي ، إذا ما اتصفت بالطبيعة المثالية الجزأة التي تتسم بها الأحزاب السياسية في فرنسا . وقد يكون لأفكاره من جوانب بعينها نصيب أكبر من المعنى في بريطانيا ، ولكن التأكيدات سيكون لها وقع غريب ، لأنه لا يزال يفترض وجود جو مثالي يبعث على المرارة ، لا يكاد يوجد أو يحتمل أن يوجد على هذا الجانب من القناة ^(١) .

وعلى الرغم مما يطالب به كامى من اتباع الاعتدال ، إلا أن ما يقصده هو

(١) الواقع أن كامى يتبني إلى اقتراح الشكل السياسي الذي يلائم المرد الحق في عصرنا الحاضر ، ويقف في وجه الفعالية التاريخية المطلقة ، هذا الشكل السياسي هو التقاية الثورية التي ترتبط في رأيه بالحقائق الواقعية ، وتمثل في البلاد الاسكندنافية ، وليس للعالم نجاة الا بالتمسك بالمرء المعتدل في وجه الثورة القيصريّة ، وإثبات فعاليته من خلال عذاباته وتناقضاته وهزائمه المتكررة وكبرياته العنيد . (المرجم)

اعتدال من نوع بعينه ، كما أنه يعتقد أن الاعتدال الفكرى ، وتحاشى التطرف الدوجماطى شئ ضرورى بالنسبة للنظرية الاجتماعية وسعادة الإنسان . ولكن عنصر التوسط (البحر المتوسط) عند كامى ، يعد الاعتدال العاطفى موقفاً فردياً ، ويراها كامى مؤدياً إلى موقف فاتر تجاه الظلم والمعاناة ، ويقول كامى : « إن عالمنا الذى نعيش فيه لا يحتاج إلى أرواح فاترة ، وإنما يحتاج إلى قلوب ملؤها الحماسة ، تستطيع أن تضع مبدأ الاعتدال فى موضعه الصحيح » . وفى الوقت نفسه ، لا يعنى الاعتدال الفكرى بطبيعة الحال موقفاً بين بين ، بل على النقيض من ذلك ، لا يمكن الإبقاء على هذا الموقف بصفة دائمة إلا بفضل فكر أصيل . وهكذا نرى أن كامى يؤكد لأكثر من مرة الحاجة إلى نوعيات فكرية عالية فى الحياة السياسية ، وهو يشير على سبيل المثال ، إلى أن النظم الديكتاتورية تهاجم بشكل تلقائى الفكر والأذكياء المفكرين ، كما ينبها إلى أن حكومة فيشى كانت تعزو مسئولية الهزيمة بصفة أساسية إلى « التزعة الفكرية » التى حدثت « بالفلاحين إلى استيعاب كتابات بروسى أكثر مما ينبغى » . والحقيقة أنه ينبغى الدفاع عن الفكر وممارسته فى المجال السياسى ، لأنه يؤدى إلى التفكير المنطقى السليم ، وإلى ميزان من القيم ، وإلى التوازن والاعتدال فى معالجة المسائل السياسية ، بل هو فى الواقع السد الواقى من الفرائز الخطرة ، والدعاية فى أشكالها الخبيثة ، ومواقف التطرف المنافية للعقل كالعنصرية والعصبية الوطنية . ثم يتحقق كامى بطبيعة الحال ، من وجود نوع بعينه من الدهاء الفكرى ، يسود فرنسا وغيرها ، له أخطاره الخاصة ، وهو يصرح بوجود فئة من المفكرين من الممكن أن تتحول إلى « مصدر للخطر والغدر » إلا أنه يثنى على الفكر الذى يعترف بالواجبات والحقوق ، وهو الفكر القائم على الوعى الأخلاقى وعلى تماسك التجربة الإنسانية . وليس لهذا كله أية علاقة بالدقائق المنطقية الخالصة .

ويرى كامى أن الفكر قوة مناهضة للنواحي الصببانية فى الصراع الحزبى ، كما فى موقفه المناهض للتطرف المذهبى . وكامى - مثله فى ذلك مثل المفكرين الفرنسيين ، ليود تخفيض عدد الأحزاب السياسية ، ولو أنه لم يقل ذلك صراحة فى كتابه « مشكلات معاصرة » أما ما يطلبه على وجه التأكيد ، فهو الموقف الفكرى الذى يقدر على التمييز بين الفروق الجوهرية والفروق غير الجوهرية ، وتلك هى الموضوعية التى تعرف متى يكون التطرف الحزبى فى المرتبة الثانية بعد الصالح العام

للدولة . إن نظام الحكم الذى يسير على أساس حزبي هو سمة جوهرية من سمات الديمقراطية ، ولكن الديمقراطية تقع ضحية لسوء النظم الحزبية ، فالحكم على أساس حزبي دائماً ما يتعثر على أساس الصراع العنيد والتعامل السرى ، والذى ينتج عن هذا كله ، هو أن المشكلات نفسها لا تنتهى إلا بنهايات عقيمة ، وإذا ما قدر للأصوات المستقلة فى مثل هذه الظروف أن ترتفع ، فلإنها تضيع وسط العواء الهائج الصادر عن كلاب الحراسة الساهرة على المصالح الطائفية ، أما الديمقراطية الصحيحة فلها مظهر آخر يختلف عن ذلك كل الاختلاف . « فالإنسان الديمقراطي - مع كل هذا - هو من يصرح بأن خصمه قد يكون على حق ، ولهذا فهو يسمح له بالتعبير عن آرائه ، كما يقبل التفكير فيها » .

ويصف كامى طريقة أخرى مختلفة كل الاختلاف ، يستطيع الفكر بواسطتها أن يمارس نشاطه فى مجال التطبيق بشكل مجد ، ويرى من البديهي أن فرنسا لا يمكن لها بعد اليوم أن تصبح قوة كبيرة فى الناحيتين السياسية والاقتصادية ، وأنه فى مثل هذه الظروف ، إذا حل الفكر محل الغلواء العاطفي ، يمكن إنقاذ الأمة من وهم العظمة الذى يكلفها شططاً ، ويلحق بها الوهن والضعف . فضلاً عن أنه يمكن للديمقراطية العاقلة أن تجعل من فرنسا فى حدودها القومية مؤثراً أخلاقياً ذا أهمية كبيرة فى العالم ، وبالتالي تصبح قوة كبرى بمفهوم جديد ، بأن تكون نموذجاً يحتذى بالنسبة للديمقراطية العالمية .

وهكذا نرى أن الإطار العام للمذهب السياسى عند كامى يتألف من الاعتدال الفكرى ، والاهتمام الكبير بالمعايير الأخلاقية ، وإذا وقفت الصحافة السياسية ، الشريفة والمسئولة ، موقف التأيد ، فإن هذا من شأنه تدعيم المذهب إلى حد كبير . ولهذا نجد فى كتاب « مشكلات معاصرة » نماذج من هذا النوع من الكتابة الصحفية وفقاً لمفهوم كامى ، كما نرى وصفاً للصحافة ذات النفع لهذا النوع من الكتابة . وقد كان كامى أثناء اشتراكه فى تحرير جريدة « كوما » يصدر صحيفة يومية أقرب إلى التعبير عن آرائه المثالية ، كما أن مقالاته بوجه خاص ، كانت تنطوى على مستوى رفيع من الفكر بشكل واضح ، هذا فضلاً عن اشتغالها على اتزان وتعليق أخلاقي وإيجابي حول موضوعات الساعة .

ويسجدر بنا أن نشير- عرضاً- إلى أن « صحافته المثالية » لم تكن مغامرة خيالية في عام ١٩٤٤ ، عندما حدد سماتها الأساسية . وإن تحرير فرنسا أبرز إلى الوجود تقاليد جديدة للصحافة ، كان من شأنها أن ساعدت ، ولو على الأقل ، لسنين طويلة ، على ظهور بعض الصحف والدوريات التي جعلت تعليقاتها الصحفية مستقلة كل الاستقلال ، عن الضغط الذي يقع عليها من رجال المال والأعمال . بل إن صحيفة « كومبا » نفسها قاست من الصعوبات المالية والسياسية ، ولكنها لا تزال حتى اليوم تحتفظ بآثار واضحة لبدايتها الرائعة ، ولا شك أن أبرز صحيفة بعد التحرير هي صحيفة « لوموند » Le Monde المسائية ، التي احتفظت باستقلال يدعو إلى الإعجاب ، بل وقد تعد أقرب مدخل إلى مبادئ التعليق الموضوعي الجاد المستقل الذي كان يحلم به كامى .

وبعد أن ينتقد كامى في إيجاز وعنف صحافة ما قبل الحرب ، تلك التي رأى أنها قد زادت من قوة البعض وخفضت من معنويات الجميع ، يسر على الحاجة إلى تحرير الصحافة الفرنسية من وطأة الاعتبارات التجارية والمصالح المالية حتى يتسنى لها التعبير في صدق واستقلال ، وإذا ما توافرت مثل هذه الصحافة ، وهى قد توافرت بالفعل في فرنسا في الفترة التي تلت التحرير مباشرة ، فالذى يهم بعد ذلك هو الإبقاء على طابعها واستخدامها استخداماً سليماً . ولن يتم ذلك إلا إذا كان يحدو استخدامها إحساس عميق بالمسؤولية ، وهو الإحساس الذى كان بمثابة جزء لا يتجزأ من الصحافة السرية أثناء فترة الاحتلال ، عندما كانت المقالة تعنى السجن أو الموت بالنسبة لكاتبها . هذا الاهتمام بما هو مكتوب وبالطريقة التي كتب بها ، ينبغى أن يكون قوة فعالة كذلك في الصحافة التي تصدر في وقت السلم ، فالكلمة ينبغى أن توزن بميزان دقيق ، وتستعمل استعمالاً يحدده الشعور بالمسؤولية . ولا يمكن بعد اليوم أن تنطلى الألاعيب العتيقة ، أو التعابير التي غفا عليها الزمن في صحافة ما قبل الحرب ، إن شعارات الصحافة الجديدة لا بد أن تتصف بالقوة والموضوعية والإنسانية ، وأن تبعد عن الطنطنة والكراهية والميوعة في الموقف . وبهذه الطريقة وحدها ، يمكن للصحافة أن تعبر عن صوت الأمة ، وتحدث باسمها عن جدارة واستحقاق . وكامى فوق هذا يوضح الفرق المعروف في الصحافة بين الخبر والتعليق على الخبر ، فكلتا الناحيتين لها دور كبير ويجب التطور بهما معاً ، وبالنسبة

للأخبار ، يود كامى لو يرى المشتغلين بالصحافة لا يكتفون بمجرد الإشارة إلى الوكالة التي وردت منها هذه الأخبار بل بتعقيبات علمية حول الثقة في الوكالة الناقلة للخبر ، وقد يكون من المفيد والنافع للقراء في بعض الحالات ، أن تنشر الصحيفة أجزاء متضاربة من أخبار يقال عنها أنها أخبار واقعية ، وذلك في أعمدة متجاورة . إن ما يريده كامى في الواقع ، ليس إلا « صحافة ناقدة » ، وعند التعليق على الخبر يجب أن يكون ذلك بمثابة الدقة والوضوح ، ويجب تحاشي الاستعمال السهل للكلمات المجردة والجميل الماثورة بصفة خاصة ، والتي تستهدف إثارة الاستجابة العاطفية التي ينتج منها أى تفكير من جانب القراء . وهذه الطريقة تجدد الصحافة فرصة الاحتفاظ بصفة الارتياحية التي يتحتم أن تكون صفة سائدة في الصحافة بأسرها .

ولقد تناولت المفهوم الأخلاقي للسياسة عند كامى ، وعن إصلاح الصحافة التي يرجو أن يجد هذا المفهوم في أعطافها تعبيراً منتظماً ، وأود الآن أن اختتم هذا الفصل بالتعرض لثلاثة مواقف خاصة أفضت به إلى اتخاذها نتيجة لكل ما تقدم ، ويمكن وصف هذه المواقف باختصار : الدولية ، رفض العنصرية بجميع أشكالها ، المعارضة المستمرة لحكم فرانكو في أسبانيا . ودونما لجوء إلى تفرقة كاملة أبعد ما تكون عن الواقعية بين السياسة القومية والسياسة الدولية ، يؤكد كامى مراراً الحاجة إلى مذهب الدولية البرلمانية والاقتصادية ، باعتباره البديل الأوضح لأخطر أنواع سياسة القوة . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن الأحوال الجديدة لعالمنا المعاصر تجعل ذلك أمراً ضرورياً ، أما من ناحية التطور في مجال السفر والتكنولوجيا ، فإننا نعيش في عالم متكامل ، لا يزال يزداد تقارباً يوماً بعد يوم :

« فنحن نعلم اليوم أنه لم تعد هناك جزر جديدة ، وأن الحدود أصبحت عديمة القيمة ، كما نعلم أنه في عالم تزداد فيه سرعة الاتصال ، عالم نعرف فيه المحيط الأطلنطي في أقل من يوم واحد ، عالم تحدث فيه موسكو واشنطن في ساعات قليلة ، نجد أنفسنا مرغمين على التضامن أو التآمر وفقاً لما تقتضيه الظروف » .

وكذلك في عالم الاقتصاد نجد نفس الموقف :

« فلا يمكن حل مشكلة اقتصادية مهما صغرت خارج نطاق التعاون الدولي ،

فخيز أوروبا من يونس أيرس ، وآلات سيبريا تصنع في ديترويت . إن المأساة في الوقت الحاضر تعم الجميع » .

إن سرعة الاتصال في العالم وازدياد تقارب أجزائه ، والتبادل الاقتصادي بين أقصى البلدان ، فضلاً عن التزايد السريع في قوة أسلحة الدمار وفي حجمها واتساع نطاقها ، معناه أن مشكلات السلام والفكر السياسي ككل ، لا يمكن لها بعد اليوم أن تكون خاصة بأمة بعينها ، أو قارة بالذات ، أو بالشرق أو بالغرب .. فلا مفر من اشتراك العالم كله فيها ، واتخاذها طابعاً عالمياً . إن الظروف المادية وحدها تحتم وحدة العالم من ناحية بعينها ، إما اليوم أو غداً .. وهذا الاتحاد لا يتم إلا عن طريقين :

أولاً : إما السيطرة الكاملة على العالم من جانب الاتحاد السوفيتي أو من جانب الولايات المتحدة ، ويرى كامى أن مثل هذا المستقبل ، يبعث بطبيعة الحال على الملح باعتباره فرنسياً من ناحية ومن سكان البحر المتوسط من ناحية أخرى ، ولو أنه لا يتردد في استبعاد هذا الاعتراض بللمسة ساخرة ، لاتصافه بالعاطفية المفرطة . أما الاعتراض الحقيقي ، فهو أن مثل هذا الاتحاد إذا تم على أيدي إحدى هاتين القوتين ، فلن يتم إلا عن طريق حرب جديدة ، وعلى أحسن الفروض ، عن طريق احتلال نشوب هذه الحرب . وحتى إذا لم يتسن السيطرة على العالم عن طريق حرب ذرية ، فإن كامى يعتقد أن هذا هو السبيل الوحيد لتحقيق السيطرة والسيادة . إن أى حرب جديدة مهما كان نوعها ، ستخلف البشرية عاجزة وقاصرة ، بحيث تصبح فكرة عالم جديد يسوده النظام ، فكرة بلا معنى .. وإن السرعة التي يتم بها تطوير الأسلحة الفتاكة والاكثار منها ، تعنى أن الحرب التي ستستخدم هذه الأسلحة ، ستقضى على أى احتمال لوجود « منتصرين » مهما كان الجانب الذى ينتمون إليه ، ليمتعتوا بثمار النصر . أما وأن المستقبل الذى ينتظرنا هو ذلك ، فلا سبيل إلى توحيد العالم إلا بالطريقة الثانية التي لا تبعث على الملح أو اليأس ، وهذا الطريق هو المنهج السلمى للاتفاق حول المسائل الرئيسية بين مختلف الأطراف ، وهو ما يسميه كامى « بالديمقراطية الدولية » . أما مطالبته بمبدأ البرلمانية الدولية ، فتصل إلى ذروتها حين يكتب قائلاً :

« ما هي الديمقراطية القومية أو الدولية ؟ ... إنها شكل من أشكال المجتمع حيث يخضع الحاكمون للقانون .. القانون الذي يعبر عن إرادة الجميع وتمثلهم هيئة تشريعية . هل هناك محاولة لإقرار مثل هذا الوضع في هذه الأيام . هل صحيح أن هناك قانوناً دولياً يمر بعمية الإتمام والتنقيح ، غير أن هذا القانون إما أن ترعاه الحكومات وإما أن تركله .. وأعني بالحكومات الهيئات التنفيذية . ونحن لهذا نمر بتجربة حكم الديكتاتورية الدولية ، وأن السبيل الوحيد لتلافي هذا الموقف هو جعل القانون الدولي فوق كل الحكومات ، ومعنى هذا سن القانون ، وإنشاء البرلمان ، عن طريق إجراء الانتخابات العامة التي يشترك فيها الشعب بجميع طوائفه . وحيث إن مثل هذا البرلمان غير متوافر لدينا ، فإن السبيل الوحيد أمامنا هو مقاومة الديكتاتورية الدولية ، على نفس المستوى الدولي ، وذلك باستخدام الوسائل التي من طبيعتها ألا تتعارض مع الغاية التي نسعى إليها » .

وبناء على ما يقوله كامى ، فإن ما ينبغي أن نكون على بينة منه بادىء ذى بدء ، هو أن التفكير السياسى لا يزال ينأى ويتعد ، ولا يزال يصطبغ بصبغة القديم ، وذلك نتيجة لأحداث بعينها . ويقول كامى إن تطبيق السياسة على مستوى دولى من الوجهة العملية ، ليس سوى محاولة لوضع القوانين والتشريعات لعالم المستقبل باستخدام مفاهيم القرن الثامن عشر والتاسع عشر التي عفا عليها الزمن ، والتي تتصل بإرهاصات الثورة الصناعية الحديثة ، والاتجاه العلمى المتطور الذى يبعث على التفاؤل . إن العلوم الأخرى تزداد تقدماً يوماً بعد يوم ، بعكس علم العلاقات الدولية الذى لا يزال على ما هو عليه ، وإن الانسجام بين سلوكنا في مجال السياسة الدولية وبين الواقع التاريخى لشيء مفقود ، فنحن في مجال السياسة مثلاً ننسى أن الأمور قد تبدلت في الخمسين سنة الأخيرة بدلاً جوهرياً ، يفوق التغير الذى حدث في القرنين السابقين لها . وإن السياسة عن قصر نظر لا زالوا يناقشون الأمور على أساس الحدود السياسية ، ويختلفون بشأن الحدود في عالم أصبحت الحدود فيه وهماً لا أساس له من الواقع . وتبدو المشكلة الألمانية لكثير من الأوروبيين غاية في الضخامة ، أما بالنسبة لكامى فهو يقطع بأنها أصبحت بالفعل مشكلة ثانوية ، بل إن السجال بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى ، ومشكلة التعايش السلمى في طريقها إلى أن تصبحا من المشكلات الثانوية . وخلال الخمسين سنة

المقبلة ، بعد أن يشتد ساعد البلاد المستعمرة في أفريقيا وآسيا ، ستصبح الحضارة الغربية بأسرها .. الرأسالية منها ،والشيوعية ، في كف القدر . وإن الحاجة الملحة في الوقت الحاضر تتركز في الاستعداد لمواجهة هذا الموقف من الآن ، وذلك بإنشاء برلمان عالمي ، ليس الغرض منه أن يكون مجرد تجميع للوزراء ، بل تجميع للممثلين الحقيقيين للشعوب و رغباتهم في السلام . وإن الديمقراطية البرلمانية التي تكون على هذا النحو ، ينبغي أن تكون ديمقراطية اقتصادية وبرلمانية في آن واحد ، كما ينبغي تدويل وسائل الإنتاج الرئيسية مثل البترول واليورانيوم والفحم ، حتى لا تنفرد دولة واحدة أو مجموعة من الدول بامتلاكها ، بينما تعد هذه الوسائل لازمة بالنسبة للدول جميعاً .

ويدرك كامى أن اتهامه بالطوباوية سيجد فرصته من خلال مشروعاته المتعددة عن مذهب الدولية ، والواقع أن الفرد مهما وافق من الناحية النظرية على الحلول التي يقترحها ، فمن الصعوبة بمكان تحقيق هذه الحلول في الظروف الحالية ، فضلاً عن الصعاب التي تحول دون ذلك ، والتي لا حصر لها ولا عد . أما رد كامى على هذا الاعتراض فمن شقين : أن الأحرار الحقيقيين في العالم أجمع ، عليهم إيجاد الفرصة لتحقيق هذه الآراء ، وذلك كما يقول كامى بالتضامن للدفاع عنها وتطويرها . أما أولئك الذين يترددون في موقفهم ، فينبغي أن يعلموا أنهم محيرون بين أمرين : إما « الطوباوية » أو الحرب . وعلى ساسة العالم أن يفاضلوا بين التفكير العدمي والتفكير الطوباوي ، أما الموقف الأول ، وهو ما اتخذته الساسة حتى الآن ، فهو الذى سيفضى بنا إلى الدمار ، ولا سبيل إلى الخلاص منه إلا باتخاذ الموقف الثانى الذى يبنى أن تتاح له الفرصة ، لكى يوضع في المحك الحقيقى للتجربة . وهكذا يعضى كامى فيقول إن « الواقعيين » حقاً هم أولئك الذين يتوافر لديهم الاستعداد الفورى للدفاع عن مبادئ التسامح الدولى ، ومنهج الإقناع في مقابل الوسائل الحالية التي ينتهجونها من عنف وسيطرة ، لأنهم واقعيون عن أصالة إذا ما عملوا بصورة إيجابية على نشر مبدأ « الدولية » في المدارس والصحافة وعلى الرأى العام . وهم فضلاً عن ذلك ، واقعيون عن أصالة لأهم يأخذون في اعتبارهم المستقبل والحاضر ، ويسعون إلى أقصى درجة من النجاح ، بأقل قدر من التضحية . ومن المنطقى بعد ذلك أن يكون كامى خصماً عنيداً للتفرقة العنصرية في جميع صورها ، من حيث هو شديد

الحماسة لبدأ « الدولية » ، وهذا هو الموقف الثانى من مواقفه السياسية الذى أشرت إليه فيما تقدم ، وسأتناوله بالدراسة فى إيجاز :

كان كامى قد نشر فى صحيفة « كوما » بتاريخ مايو ١٩٤٧ ، مقالاً لفت فيه الأنظار إلى أمثلة عديدة من الاضطهاد العنصرى الجديد فى فرنسا نفسها ، وقد ذكر على وجه الخصوص الاقتراض الذى قالت به بعض الطوائف بشأن التفوق العنصرى على المستعمرين الملونين ، كما انتقد ما هناك من دلائل تشير إلى مناهضة السامية . وبعد ذلك بفترة وجيزة ، كتب مقالاً عن مشكلة اللاجئين اليهود النازحين من أوروبا محاولين الهجرة إلى فلسطين . وإن مقدمته لكتاب جاك مرى Jacques Mery « أفسحوا الطريق أمام شعبى Laissez passer mon peuple تعد نقداً لادعاء لموقف السلامالة والنفاق الذى أظهرته فرنسا والولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى تجاه هذه المشكلة . ويزعم أن المضطهدين أو من وقعوا تحت طائلة الاضطهاد يتزايدون زيادة كبيرة تبعث على القلق ؛ حتى أن الدول الكبرى إما أن تريح ضمائرهم بادعاء الجهل بالحقائق ، أو تستغل مسألة اليهود لتلوح بها فى وجه خصومها . ويتحتم فى هذا المجال ذكر الخطاب الذى كتبه كامى إلى جريدة « لوموند » فى يوليو ١٩٥٣ . واصماً فيه بمتهى العنف السياسة العنصرية الكامنة وراء قتل مواطنى شمال أفريقيا رميةً بالرصاص على أيدى البوليس ، وهو فى كل هذه الحالات يكشف عن نزعة إنسانية دقيقة ، وقدرة على التعبير الساخط وفى ألفاظ لاذعة . إن كامى يثور على العنصرية ثورة عارمة ، ويصر على أن ثورته لا تقوم على أساس عاطفى فيقول :

« ... ليس ثمة مجال للدفاع عن العاطفية السخيفة التى تسعى إلى الخلط بين الأجناس فى جمع مضطرب ، يسوده ويتحكم فيه إحساس بالرافة . إن الناس متباينون هذا حق لا جدال فيه ، وإننى لعلى وعى بالاختلاف الكبير فى التراث بينى وبين الأفريقى أو المسلم ، ولكنى على وعى كذلك بالصلة التى تربطنى بالأفريقى والمسلم ، تلك الصلة التى لا يمكن أن أقابلها بالاحتقار دون أن ينالنى هذا الاحتقار » .

ويتحتم أخيراً أن نذكر فى اختصار مقالات كامى وخطبه ، التى هاجم فيها حكم فرانكو الديكتاتورى فى أسبانيا ، فكامى يخالجه إحساس عنيف تجاه هذا

الموضوع ، ويرى أن دلائل الصداقة المتزايدة التي يبديها الغرب لفرانكو ، إن هي إلا تنكر لمفهوم الأخلاق في مجال السياسة . كما تجرى أحداث إحدى مسرحياته « حالة حصار » في أسبانيا ، وسرى فيما بعد أنها تنطوي فيما تنطوي عليه على هجوم عنيف على الديكتاتورية السياسية . ولقد اعترض جبريل مارسيل في تعليقه على المسرحية في عام ١٩٤٨ على اختيار كامى لأسبانيا مسرحاً للأحداث ، فرد عليه كامى بإجابة تتضمن ثلاث نقاط رئيسية : فبعد أن ذكره بما سبق أن قاله بمنتهى الوضوح ضد معسكرات الاسترقاق الروسية وضد ديكتاتورية ستالين ، يصر كامى على أن الظروف الخاصة التي وردت في مسرحية « حالة حصار » لها نطاق واسع في مجال التطبيق ، فهو يهاجم الديكتاتورية من حيث هي .. سواء كانت في أسبانيا أو في الاتحاد السوفيتي أو في ألمانيا أو في غيرها من الدول ؛ فيقول إن نواحي الظلم التي وقعت من جراء الديكتاتورية في أسبانيا ، لا يصح التغاضي عنها مجرد مناهضة الشيوعية ، لأنه مما يتنافى مع المبادئ الأخلاقية ومما لا يمكن غفرانه أن نصفه عن الطغيان أو نقل من خطورته في الغرب ، مجرد أنه موجود في الشرق على نطاق أوسع : « فأنت على استعداد لأن تسكت على حالة من حالات الإرهاب ، لكي يتسنى لك النضال في حالة أخرى بصورة أكثر فعالية ، ولكن بينما من الناس من لا يتوافر لديه هذا الاستعداد لأن يؤثر الصمت » . ويسوق كامى دليلاً آخر لاختياره أسبانيا أرضاً لأحداث مسرحيته ، فهو بذلك يقدم الدليل على عدم اشتراكه فيما فعلته حكومة فيشي عندما قامت بتسليم بعض المنفيين من أنصار الجمهورية إلى فرانكو بناء على أوامر هتلر ، وكان ذلك سبباً في قتلهم والقضاء عليهم .

وإن الهجوم المستفيض الذي وجهه كامى إلى نظام حكم فرانكو ، يتضمنه الخطاب الذي ألقاه في Salle Wagram في نوفمبر ١٩٥٢ وكان ذلك بمناسبة قبول أسبانيا عضواً في هيئة اليونسكو . ويحتوى الخطاب هجوماً لاذعاً سواء على الديكتاتورية الأسبانية أو على موقف حكومة بيناي Pinay من هذه الديكتاتورية . ومحصص كامى بصفة خاصة ثلاث حجج مختلفة تساق عادة لتبرير « قبول » حكم فرانكو ؛ فثلاً الزعم القائل بمبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية لأي بلد ، يعنى أن ما يحدث في أسبانيا من شأن الأسبان وحدهم ، ويرغمنا على قبول حكومتهم

والاعتراف بها . ويمكن بطبيعة الحال ، أن نقول الكثير بشأن الطريقة المنافية للمنطق التي يجرى بها هذا المبدأ ، فهو يطبق في بعض البلاد ، ويهمل في بلاد أخرى . ويكتفى كامى بتذكير سامعيه بأن أسبانيا يحكمها ديكتاتور يستخدم في حكمه الوسائل المعروفة في أية دولة بوليسية ، من الإعدام إلى السجن دون محاكمة بالنسبة إلى الخصوم السياسيين . الخ . وعلى ذلك يدلل كامى بأن قبول الديكتاتور باعتباره معلماً ، ثم تدعيم مركزه الدولى ، ليس اتباعاً لمبدأ عدم التدخل ، ولكنه التدخل بعينه « ضد » ضحاياه وضحايا حكمه .

وثمة حجة أخرى يسوقونها لتبرير قبول فرانكو عضواً في منظمة اليونسكو ، وهو أنه خصم للشيوعية لا يقبل في خصوصته أواسط الحلول . وبصرف النظر عن تعارض هذه الحجة مع المبدأ الأول الذى يقول بعدم التدخل ، فإن مثل هذه الحجة لها خطورتها لأنه في حالة قبول مثل هذا الحليف ، سيكون من شأنه إضعاف مزاعم العالم اللاشيوعى من اتباعه للديمقراطية ، وفي نفس الوقت يدعم الدعاية الشيوعية ، بل ويؤدى إلى زيادة أنصارها في بلاد مثل فرنسا وإيطاليا حيث يتمتع الحزب الشيوعى بنفوذ كبير . أما الحجة الثالثة التى تساق لتبرير قبول أسبانيا فهى عن أهميتها من الناحية الاستراتيجية . ومع اعتراف كامى بأنه لا يزال وسيظل على قدر ضئيل من المعرفة في الشؤون الاستراتيجية العسكرية ، إلا أنه يعود إلى ما سبق أن قاله من أن التعاون مع فرانكو سواء من الناحية العسكرية أو الاقتصادية أو التعاونية ، من السهل أن يؤدى إلى زيادة النفوذ الشيوعى في بلاد أخرى . وفي هذه الظروف فإن كسب القواعد العسكرية في أسبانيا ، من الوجهة الاستراتيجية ، ستقابلة نكسات ديمقراطية في أجزاء أخرى من أوروبا ، بل سيقابلة ازدياد احتمال نشوب الحرب . ويحل كامى الأمر كله بقوله إن قبول أسبانيا عضواً في منظمة اليونسكو ، هو الواجهة الثقافية التى تخفى وراءها الصفقة العسكرية والسياسية التى تم عقدها ، ويمضى كامى قائلاً :

« وحتى إذا اعتبرناها مجرد صفقة ، فهى صفقة لا يمكن تبريرها ، فهى قد تعود بالربح الوفير على بعض التجار ، ولكنها أبعد ما تكون عن خدمة أية دولة أو أية قضية ، بل العكس هو الصحيح ، لأنها تضر بالأسباب التى تحفز شعوب أوروبا إلى أن تستمر في النضال » .

واعتقد أنه لا حاجة بنا إلى إجمال آراء كامى فى السياسة ، ولكن لا بد من ذكر نقطتين أو ثلاث نقاط ؛ فإن تعليقه على الأمور السياسية يفصح عن مزيج بين ما يبدو إفراطاً فى التشاؤم وإفراطاً فى التفاؤل . وهذا الإفراط فى التشاؤم ، بسبب الرؤيا الكشفية عن الانتحار الجماعى التى يراها فى آخر الأمر إن سلمنا بوجوده ، يرجع إلى البديلين اللذين واجهنا بهما ، وهو يتخذ موقف الطريق السياسى الذى نسير فيه فى وقتنا الحاضر . وهو يبدو متفائلاً بسبب إيمانه بوجود طريق آخر أمامنا . ولكن إذا كان هذان الطريقان هما البديلين دون سواهما ، وإذا كان الطريق الثانى هو كما وصفه كامى ، فى اعتقادى أن كثيرين أحسوا بأن نوع التفاؤل لدى كامى ، سيؤدى آخر الأمر إلى تأكيد التحليل الذى يتصف بالتشاؤم . ومن ناحية أخرى فإن دفاع كامى الذى لا يكل عن مبادئ أخلاقية بعينها فى مجال السياسة ، جعلت منه ضمير عصره ، ومقدار ما يتحتم على الديمقراطية أن تظل متيقظة الضمير ، إذا كان لها أن تبقى على طابعها الأصيل ، فقد قام كامى بدور خطير أثنى من أن يقدر .

وبعد هذا كله ، فإن كامى شخصية مثالية ، بمعنى أن الصحافة السياسية التى كتب فيها ، قد عبرت عن أمانى ومخاوف آلاف الرجال والنساء من أبناء الشعب ؛ لقد أثبت أنه المتحدث بلسانهم والمدافع عن حقوقهم ، فضلاً عن أنه انما عاش طوال حياته ، مؤمناً كل الإيمان بما يدافع عنه من مثل عليا .

الجزء الثالث

التمرد والأدب

فن الرواية

« الرواية الحديثة في نظري ، ليست تصويراً لحال الفرد ، وإنما هي وسيلة متميزة للتعبير عن مأساة الإنسان »
اندرية مالرو

كنت حريصاً حتى هذه اللحظة ألا استغل مضمون قصص كامي ومسرحياته بقصد توضيح آرائه السياسية والفلسفية ، فهناك بعض الاعتبارات التي تحتم على أن أضع أدبه جانباً حينما أتعرض لدراسة آرائه بصورة مباشرة . وثمة - مثلاً - حقيقة بديهية ، هي أن كاتب القصة دائماً ما ينسب إلى إحدى شخصياته بعض الآراء ، التي لا يراها هو شخصياً ، بيد أنه لا يستبعد صدورها من شخصية بعينها خلقها هذا الكاتب ، بل قد لا يطابق الكاتب بينه وبين إحدى الشخصيات على الإطلاق ، أو حتى يشارك في الرأي الوارد في الكتاب باعتباره كلاً واحداً ؛ وفي مثل هذه الظروف فإن مهمة تحديد الآراء الواردة في العمل الأدبي ، والتي تعد صادرة عن مؤلفها ، ستكون أمراً وعراً غير محمود العواقب . وليس من شك في أن صفة الموضوعية التامة والكاملة ، لا يمكن أن تتحقق لكاتب القصة ، ولكن ليس من شك كذلك في أن الاستغراق في النقد لا يتردد في افتراض موقف ذاتي واضح من جانب كاتب القصة . وبالنسبة لكامي فهو يوضح أن مثله الأعلى في الأدب هو الموضوعية ، ومن

خلال استعراضه لبعض ما يوجه إليه بشأن موقفه العام كداعية متشائم للعبث ، نراه يصف الرأي القائل بأن على الكاتب أن يصور نفسه ويجسد معتقداته الشخصية في العمل الأدبي ، بأنها تركة تافهة من مخلفات الرومانسية ، « قد » يقوم الكاتب بكل هذا ، بيد أن كامي يرى أنه ليس ثمة ما يمنع أن يكون شاغله الأول .. الغير ، أو عصره ، أو بعض الأساطير الشائعة ^(١) .

وثمة سبب آخر لاستبعاد تأليف كامي الأدبية عندما نتعرض أساساً لدراسة آرائه وأفكاره ، فهو قد وضع كتباً ومقالات مستقلة خصصها للتحدث عن المسائل الفلسفية والسياسية المختلفة ، وفي الوقت ذاته ينبغي الاعتراف بأن مؤلفاته الأدبية والدراسية دائماً ما تفصح عن تشابه ظاهري ، وهذا هو السبب في دراسته باعتباره كاتباً روائياً ذا نزعة ذاتية ، وقد ظهرت روايته الأولى « الغريب » ومقاله عن العبث وهو « أسطورة سيزيف » في غضون شهور قليلة ، الواحد تلو الآخر ، وسرعان ما اتضح أنه يمكن تفسير الرواية على أنها تطبيق لشخصية خيالية تعبر عما أفاض في شرحه من آراء في هذا المقال ، ولقد رأى معظم النقاد ، تبعاً لذلك ، أن الرواية تجسيد « لتجربة » اللامعقول ، بينما المقال نفسه شرح لفلسفة « المعقول » . ومن السهل إيجاد السبب في هذا الرأي ، ولكننا إذا ما اتخذناه مدخلا نقدياً إلى الرواية ، لظهر لنا قصوره بالنسبة للرواية نفسها ، وبالنسبة للعلاقة بينها وبين المقال . والواقع أن أهم مسألة من الناحية النقدية ليست في أوجه التشابه بين الرواية والمقال ، بقدر ما هي في أوجه الاختلاف بينهما ؛ ففي « أسطورة سيزيف » مثلاً يحاول كامي أن يقدم عرضاً منطقياً ومنهجياً عن العبث ، بينما نجد ميرسو الشخصية الرئيسية في رواية « الغريب » يفتقر إلى أي منهج حقيقي سواء في أفكاره أو في سلوكه ، وإذا كانت تجربته ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالآراء الواردة في المقال ، فهو بالتالي قد فطر على إدراك ذاتي أو على الأقل ترابط منطقي الأمر الذي تفتقر إليه الرواية في جوهرها . فمن السهولة بمكان أن تمحو « أسطورة سيزيف » من نفسية ميرسو هذه التلقائية

(١) انظر « الصيف » L;Etc من ١٣١ ، ١٣٢ حيث يقول كامي في إحدى الفقرات التي يغلب عليها عنصر السخرية ، انه على قدر ما يعلم لا يعتقد ان سوفوكليس قد قتل أباه أو ضاجع امه ، ولو انه كتب عن هاتين الجريمتين .

المنبسطة ، التي يحرص كامى على أن يوجدها فى الرواية ويحافظ عليها ، وهناك من الفروق بين الكتّابين ما هو أهم فالغريب فى أساسها رواية أو عمل أدبى ، وليست مجرد عرض لآراء فلسفية بنفس الصورة التى نجدها فى «أسطورة سيزيف» ، وبالتالي فإن الإكثار من الإشارة إلى أسطورة سيزيف ، من شأنه التركيز على مضمون «الغريب» ، كما أن استعمال رواية «الغريب» كتذييل لأسطورة سيزيف من شأنه تفسير الرواية كعرض فلسفى يعتمد عليه بنفس القدر الذى يعتمد فيه على أسطورة سيزيف . وفى كلتا الحالتين فإن القيمة الأدبية للرواية ، وهى وجودها الأساسى كعمل أدبى سيكون مصيره الإغفال ، وأن قيمة الرواية كعمل أدبى لى غاية الأهمية بالنسبة إلى كامى نفسه . وواضح كل الرضوح أن مناقشة الأفكار الواردة فى رواياته ، أو دراسة شخصياته كما لو كانوا زملاء جدداً ، يعد إجابة قاصرة على تصويره لفن القصة . ولا بد بطبيعة الحال ، أن يكون لمثل هذا المدخل نوع من القيمة ، إلا أن كامى يهتم اهتماماً خاصاً بالطريقة التى تنظم بها الرواية التجربة وتشكلها ، فالرواية فى رأيه ، تتناول قبل كل شئ «مسائل جمالية بعينها»^(١) .

وقبل أن نتعرض بشكل مباشر لنظرية القصة عند كامى وتطبيقها ، نجد من الضروري أن نذكر تفسيره للفن بوجه عام ، وتحتوى «أسطورة سيزيف» على عرض باكر لأفكاره الجمالية حيث يوضع الفن داخل نطاق العبث ، ويوصف الفنان بأنه «أكثر الناس عبثية» . ولقد سبق أن رأينا كيف أن الصفات الرئيسية لنظرية العبث هى تحققها من أن تفسير العالم تفسيراً عقلياً ، مجرد عبث لا طائل تحته ، فلا يمكن للإنسان اللامعقول L'homme absurde أن يصل إلى مرتبة تعالى ، وهو متصل أوثق اتصال بعالم الظواهر المباشرة ، والذى هو بالنسبة إلى كامى عالم الجزئيات التى ينبغى على الفنان أن يعمل فى نطاقها ، فهى المصدر الذى يستمد منه مادته الأولى . وهكذا نجد أن نظرة الفنان وسلوكه ، فى أشكائها الأساسية توجه الانتباه إلى حقيقة العبث ، وبذلك ينضم الفنان إلى دون جوان كمثال على النزعة العبثية .

(١) انظر بوجه خاص مقال كامى Intelligence et L'echafaud؛ الواردة فى كتاب «مشكلات الرواية»

Problemes du roman لشاره ج بريفو J. Prevost ، ليون ١٩٤٣ ص ٢١٨ .

ومن الواضح أن كامى لا يصيغ الفن بصيغة رومانسية بحيث يجعل منه مهرباً من العبث ، بل هو يراه قبولاً واعياً أو غير واع للبرهان الذى نواجه به الإنسان اللامعقول . ويقع العمل الفنى عند نقطة تتصارع فيها الرغبة فى التعالى واستحالة تحقيق هذه الرغبة . وهو ما عبر عنه بقوله فى «أسطورة سيزيف ص ١٣٢» .

إن الفن بالنسبة لكامى هو مجابهة العبث بمجاهة أدبية . على أن مجابهة العبث لدى تجربته على هذا النحو ، تؤدي فى آخر الأمر إلى قدر من النبذ ، وعندما يدرك العقل قصوره عن الوصول إلى إطار منطقي يحتوى العالم ، فهو ينبذ هذا المدخل إلى الحقيقة ، ويبدأ فى استكشاف إمكانات التحول إلى مجال الأدب . وهكذا ينبثق العمل الأدبي من عملية النبذ التى يمكنها مواجهة العبث وتأكيد حقيقته ، ويرى كامى أنه ينبثق نتيجة لقصور العقل فى الوصول إلى مغزى كاف للعالم ، وأن العمل الأدبي كما سنرى ، يجسد الطموح نحو تحقيق خلق التجربة خلقاً أدبياً جديداً ، ويتعدى مجرد إعطاء صورة ذهنية لها .

وهكذا نجد ، وفقاً لما يراه كامى ، أن الإبداع الفنى يعد نشاطاً يؤكد حقيقة التزعة العبثية ، وهذا ينبذ محاولة الوصول إلى نظام وترابط منطقي فى بناء العالم عن طريق مكابدة العبث بطريقة مباشرة ، وأن نظرية الفن الموضحة بهذه الطريقة فى «أسطورة سيزيف» تفسر الكثير من أوجه الشبه بالنسبة لنظريات مالرو^(١) . وإن تأثير مالرو الذى اعترف به كامى فى عبارات عامة ، ل يبدو أكثر وضوحاً عندما يعمضى فى تحليله للدوافع التى توجه الإبداع الفنى (فى «الإنسان المتمرد» بوجه خاص) . وإذا كانت طبيعة الإبداع الفنى تنطوى على تأكيد للعبث ، ونبذ للتفسير المنطقي

(١) الحقيقة ان اهتمام مالرو بالفن وبالأعمال الفنية ، يكشف عن إيمانه بدور الفن فى هذا العالم العبثى الذى يخلو من المعنى ، سواء لاختفاء العقيدة الدينية من ناحية أو لانهيار فكرة الإنسان من ناحية أخرى ، ذلك لأنه يموت فكرة الإله وسقوط معنى الإنسان ، يصبح التاريخ البشرى فى رأى مالرو سلسلة من الحلقات المليئة بمعانى الفوضى والعبث وفقدان النظام ، وإذا كانت تلك هى النتيجة السلبية التى خرج بها مالرو فى رواياته ، فإن النتيجة الإيجابية هى تلك التى خرج بها من دراسته للفن ، فالفن عنده هو التاج البشرى الوحيد الذى يجمع بين معانى القيمة والوحدة والنظام ، ومن ثم فهو يستبدل الفن بالدين ، ويرى ان عبادة الفن سمة من سمات عصرنا الحاضر ، لأنه إذا كان الإنسان المعاصر قد أنكر الدين فهو لم ينكره لحساب دين آخر ، وإنما أنكره ولم يستبدله بشئ آخر سوى الفن . (المترجم) .

للواقع ، فإن الدوافع الإنسانية الكامنة وراءه ، هي الحاجة إلى التمرد في وجه العالم بوضعه الحالي ، والرغبة في استبداله بعالم آخر . فالتأكيد والنبد يؤديان في آخر الأمر إلى التمرد والرغبة في التغيير .

وإن تأكيد العبث لمن شأنه إيجاد علاقة بين نشاط الفنان وبين عالم الظواهر المادية ، وعلى الرغم من أن مثل هذا العالم هو المجال الخاص الذي يعمل فيه الفنان ، فإن نبذ التفسير المنطقي للواقع يشير إلى أنه قد ارتبط به بطريقة سلبية . وينبغي على الفنان من جانب معين أن يتقبل عالم الظواهر باعتباره الواقع الوحيد الذي لا يداخله شك ، ومن جانب آخر فهو ينبذه باعتباره لا يبعث على الرضا ، وغير كاف لإجابة رغباته ومثله . ويبدو أن هذا هو ما يرمى إليه كامي حين يقول : «إن الفن يمجّد ، وهو كذلك وفي الوقت نفسه يجمّد»^(١) .

وهكذا لا بد للفن أن يمتد بجذوره إلى عالم الحس ، ولو أنه يعبر عن نفسه بصورة إيجابية حين يرفض العناصر الطبيعية الخاصة به ، وهذا بعيد إلى الأذهان وصف مالرو للفن بأنه «اتهام دائم» للعالم ، أو تمرد على الحدود الطبيعية للوجود ، وعلى حقيقة الموت . ولا يمكن لمثل هذا التمرد أن يدمر العالم الذي يسعى إلى نبذه ، ولكنه يستطيع - على الأقل - أن يخلق عالماً من الأنماط والمثل يتفق مع آماله وأمانيه . وإن سرّاً من أسرار الفن وانتصاراً من انتصاراته ، إنه يقوم بدور في تمكين الإنسان السجين أبداً من أن يخلق من ظروف سجنه ، صورة للحياة الحرة التي لم يسبق له أن عرفها ، ولهذا فإن كامي لا يقتصر في نظره للفن على أنه مجرد مظهر من مظاهر التمرد ، بل يتعدى ذلك إلى اعتباره خلقاً لعالم غير العالم الحالي ، وهو يعطى التمرد جوهره الإيجابي في مواجهة العبث ، ومعنى كامي مؤكداً أن الفن ينير العالم ، إلا أن مثل هذا الكلام يتصف بشيء من الرومانسية ، والاستعمال الفضفاض للألفاظ ، وقصارى ما يستطيع أن يقوله هو أن العمل الفني دون أن يبدل العالم نفسه ، يعطى بديلاً معنوياً لهذا العالم ، ويدرك هذا البديل على أنه بطبيعة الحال ، عالم أفضل . ويذكر كامي ملاحظة فان جوخ من أنه لا ينبغي الحكم على مخلوقات

(١) انظر «الإنسان التمرد» ص ٣١٣ .

الله من خلال هذه الدنيا التي هي بمثابة إحدى مسوداته الفاشلة . ويضيف كامى أن كل فنان يسعى إلى تحسين هذه المسودات ، ويضفى عليها الإطار الذى يحتاجه . وهكذا نرى أن كبار الفنانين لا يقتصرون فى أعمالهم على نقل صورة للعالم ، بل يستغرقون فيما سماه ستانيسلاس فوميه StanislasFumet « المنافسة الإجرامية » مع الله . ويزكرنا مبدأ التغيير والمنافسة بمالرو ، وبخاصة قوله إن نبات الأكانتوس له نفس الشكل الذى قد يعطيه الإنسان لنبات الخرشوف إذا سأله الله النصيحة .

وعندما يتنقل كامى من الكلام عن الفن بوجه عام إلى الرواية بوجه خاص ، نراه يقول بنفس الآراء ، فالرواية المثالية فى رأيه هي الرواية التى تؤكد حقيقة العبث ، وهي فى الوقت ذاته الرواية التى تجسد التمرد ضده ، ويؤكد كامى مرات عديدة العلاقة بين الرواية وبين مبدأ التمرد كما فى قوله : « تولد الرواية فى نفس الوقت الذى تولد فيه روح التمرد ، وهي تعكس نفس الهدف على مستوى فنى » . ويقصد كامى أن الرواية لا تمثل فقط بصورة ذهنية شكلا من أشكال التمرد ، بل إن نمو الرواية وتطورها يطابق من الناحية التاريخية إرهابات التمرد الميتافيزيقى الحديث الذى تكلم عنه فى كتاب « الإنسان المتمرد » . وبعد صفحات قليلة من ذكر المقتطف السابق ، يعود كامى إلى فكرة الاستبدال بصدد الكلام عن الرواية باعتبارها محاولة « لتصحيح » العالم ، حتى يكون أكثر اتساقاً مع الرغبات الأصلية للإنسان .

إن « العالم الجديد » الذى يمثل أدب القصة يتألف من مواد موجودة فى العالم ذاته ، إلا أن الكاتب الروائى له الحرية فى اختيار المواد التى تروق له . والواقع أن الأدب سواء أكان واقعياً أم طبعياً ينطوى على معنى الاختيار ، ويتفق الكاتب الروائى مع غيره من الفنانين فى قدرته على قبول بعض المواد ، ونبذ مواد أخرى ، حتى يتسنى له تشكيلها بحيث تؤلف نمطاً أدبياً جديداً . وهذه الطريقة يصبح للشكل والأسلوب أهمية جوهرية فى الرواية ، وهذا فى رأى كامى هو السبب فى أن الرواية تحتفل أولاً وقبل كل شيء بالمسائل الجمالية . وإذا نظرنا إلى رأى كامى لاتضح لنا أن هذه الملاحظة لا تنطوى على تمييز مصطنع بين الشكل والمضمون ، بل هو يعتمد فى الواقع أن يقيم الصلة بين كل منهما ، وكثيراً ما يؤكد على نقطة غاية فى الوضوح ، وهي أن كتابة الرواية تقتضى الانتقاء ، وأن الواقعية التامة شيء مستحيل ، لأن

ذلك يستتبع وضعاً لا ينتهى . إن الكتابة معناها الاختيار ، ومن حقيقة الاختيار هذه ينبثق الشكل والمضمون . أسلوب الرواية كما يفهمه كامى ليس مجرد البراعة الشكلية ، بل هو التنظيم الفنى للتجربة الحالية من أى نظام مما يستلزم العمق والذكاء فى الشخصية ، كما يتطلب البراعة فى الصنعة . إن الرواية التى تستحوذ على إعجاب كامى ، كالرواية الكلاسيكية عند مدام دو لافايت ، وكونستان وستندال وبروست ، ليست على الرغم من وصف ستندال لها ، صورة مطابقة للواقع ، بل هى إعادة تنظيم لعناصر بعينها مما تحتوى عليها التجربة . إن الروايات فى التراث الفرنسى السائد هى ما يسميه كامى «مدارس الحياة» schools of Life والسبب فى ذلك أنها كانت تعد فى أول الأمر من «مدارس الفن» schools of Art وأن محاولة «إصلاح» العالم عن طريق الكلمات وإعادة تنظيم العناصر المأخوذة من الواقع هى فى رأى كامى بمثابة أسلوب الرواية ، وهى تنبثق من مواجهة الذهن للتجربة ، وأهم أثر للأسلوب هو خلق وحدة جديدة منظمة تنظيمياً جديداً ، ويصبح الأسلوب بهذا المعنى دليلاً جديداً على التمسك الأصل ، يقول كامى :

«إذا كانت الصياغة الأسلوبية مكشوفة ومبالغ فيها ، أضحى العمل الأدبى نوعاً من الحنين الزائد أو العاطفة المشبوبة ، فالوحدة التى تسعى إلى تحقيقها لا أساس لها فى الوجود المادى . ومن ناحية أخرى ، إذا ما نقل الواقع من حالته الأولية ، ولم تفلح عملية الصياغة الأسلوبية ، فالنتيجة هى أن يقوم الواقع المادى بلا أية وحدة . إن هذا الفن العظيم ، والأسلوب ، والسمات الأصلية للتمرد ، تكمن فى مكان ما من هذين الخطأين» .

إن قصور الأسلوب يلقى مزيداً من الضوء على موضوع سبق أن تطرق إليه الكلام ، وهو الاختلاف بين روايات كامى وبين مقالاته الأدبية ، فهذه المقالات تحلل تجربة الإنسان للعالم ، وتحاول إيضاح طبيعتها الحقيقية ، بينما تجتهد الروايات فى الانتقاء من بين التجارب الإنسانية فى العالم ، ومحاولة صبغها بطبيعة مثالية . وإن الصياغة الأسلوبية الناتجة عن العملية الأخيرة ، تعنى أن الروايات تختلف اختلافاً عميقاً ، ولا بد من دراستها بطريقة مختلفة :

إن نظرية القصة ، بتركيزها على الأسلوب ، تعنى أن كامى يختلف عن

معاصريه من الفرنسيين من حيث إنه يكتب روايات تحاول تجسيد الهرم ، بينما لا تزال تستمد مادتها من المصادر التقليدية للفن . وعلى خلاف كامى اتجه كتاب الرواية ممن يكتبون عن الهرم الأخلاقى والميتافيزيقي ، بشكل متزايد فى السنوات الأخيرة ، إلى نبذ المعايير الجمالية المتواضع عليها فى مجال القصة . والواقع أنه قد ظهر فى فرنسا ما يسمى باتجاه « اللأدب »^(١) anti^٤ literature بصورة تدريجية فى الشعر ، وفى مؤلفات بعض الروائيين من أمثال بلانشو وروب جرييه وناتالى ساروت وقد يتكالب هؤلاء الكتاب حول الاتجاه صوب « ثمن اللأدب » prix de L'antilitterature الذى نشأ فى باريس منذ عامين اثنين ، والذى ينطوى على مغزى بعيد . ولا شك أن اهتمام كامى بحقيقة العبث والحاجة إلى الهرم ، جعله يكتب رواية واحدة على الأقل هى « الغريب » التى تشبه القصص المكتوبة على طريقة « اللأدب » وسرى الآن ، أن « الغريب » فى حقيقتها رواية من النوع المضاد للرواية anti^٤novel . ومع هذا فإن الانطباع الذى ينقله كامى ، لا سيما فى تعليقاته العرضية حول فن القصة ، هو محاولته التهرب من هذا الموقف والوصول إلى نوع من التوفيق بين المضمون اللافتى لموقف العبث ، والأمانى الفنية لموقف الهرم . كما نجد صراعاً عاماً يستتر بين ثنايا رواياته بين الرأى العدمى الذى ورد فى « أسطورة سيزيف » ومؤداه : « أن يدع الفرد (فنياً) أو لا يدع لا يهم على الإطلاق » وبين الزعم الإيجابي الوارد فى « الإنسان المتمرد » والذى يقول : « الرواية هى محك القدر ، ولذلك تقف الرواية فى منافسة الإبداع ، وتحوز نصراً موقتاً على الموت » .

(١) ظهر اصطلاح « اللأدب » أو « الأدب المضاد للأدب » مع ظهور الموجة الجديدة فى الرواية الفرنسية المعاصرة ، تلك التى تزعمها كل من روب جرييه وناتالى ساروت وروبير بانجيه وميشيل بوتور وغيرهم ، أولئك الذين ثاروا على الشكل التقليدى فى كتابة الرواية سواء ذلك الذى تمثل فى الرواية النفسية أو السيكلوجية التى تتجه صوب تيار الوعى أو اللاوعى متخذة من الذات محوراً للكون ومن العالم الباطنى مقياساً لكل شئ ، أو ذاك الذى يمثل فى الرواية الطبيعية التى تعتبر الإنسان وحياة الإنسان ، أعنى الأحداث كما تجري فى الزمان هى الركيزة المحورية التى يقوم عليها العالم . ومن هنا نادى كتاب الرواية الجديدة بـ « لا الذات » هو مادة الفن ، وإن ينتقل الفنان من أحداث العالم الداخلى إلى أشياء العالم الخارجى بحيث يصبح « الشئ » بوحوده المستقل هو « كل شئ » ، ويصبح انفعاله به لا فعله فيه هو الأساس ، وكذلك ينتقل مركز الثقل الروائى من بعد الزمان إلى بعد المكان ، بحيث يصبح المكان هو زاوية الرؤية الجديدة لدى الكاتب الروائى الجديد . (المترجم) .

ويمكن تفسير روايات كامى الثلاث التى كتبها حتى الآن ، على أنها خطوات إلى الأمام نحو جعل الرواية فعالة التأثير ، كما يوحي بذلك الاستشهاد الثانى من هذين الاستشهادين ، وفى اعتقادى أن رواياته تشير إلى الجهود الناجحة التى تبذل من أجل تلافى مأزق اللاأدب . وأنا لا أزعج بالضرورة أن روايات « الغريب » و« الطاعون » و« السقطلة » على قدر كبير من البراعة الفنية ، ويبدو صحيحاً مع كل هذا ، أن كل رواية من هذه الروايات تمثل خطوة إلى الأمام فى محاولة كامى التغلب على الجمود الجاهلى لأفكاره الفلسفية ، وإخراج رواياته لإخراجاً يقترب بها من أفضل المثل الفنية لكبار الكتاب الفرنسيين فى القرنين الثامن والتاسع عشر . ومن بين ما يعترض عليه كامى فى أغلب القصص المعاصرة ، التى يحاول تلافياها فى رواياته ، الافتقار إلى الشخصيات ذات الأبعاد الكاملة ، فهو يجد بين كثير من معاصريه فى فرنسا محاولة تصوير الإنسان بلغة فلسفية عامة ، بحيث تفقد الشخصيات فى رواياتهم كل الصفات الفردية ، وكل صفات الإنسان كإنسان . وفى مقاله التصديرى لطبعة بلياد Pleiade لمؤلفات روجر مارتن دوجار Roger Martin du Gard يشكو كامى من ضياع سر التصوير العميق ، ويرى أن التأثير المشترك من جانب كافكا والرواية السلوكية الأمريكية مسئول عن هذا الموقف ، كما يعتقد أن الفرق بين شخصيات القصة القديمة والقصة الجديدة ، أقرب ما يكون إلى الفرق بين شخصيات السينما وشخصيات المسرح . وقد تنبض بعض الروايات المعاصرة بالحياة ، إلا أنها تفتقر إلى المادة الإنسانية والروح الإنسانى ، ولا شك أن الأمانى الميتافيزيقية المباشرة التى تزداد دوماً من جانب كتاب الرواية الفرنسيين المحدثين مسئولة بصفة أساسية عن هذا الموقف ، كما أن اهتمامهم بالتعبير عن حقائق « الوضع الإنسانى » دائماً ما ترتب عليه مجرد كتابة رمزية ، فضلاً عن تشجيعه الابتعاد عن خلق شخصيات مقنعة . وقد يرد البعض بأن هذا أمر لا مفر منه ؛ وأن الميتافيزيقا وأدب القصة لا يلتقيان ، ودائماً ما يضرب المثل بالتمييز الآلى بين تجريدية الفلسفة وتجسيدية الفن ، إلا أن كامى يعترض على مثل هذا رأى ، ويرى بوضوح أن الفلسفة والفن لم يمتزجا امتزاجاً مرضياً على أيدي كتاب الرواية الآخرين ، وعلى الرغم من ذلك فهو يؤمن بإمكان التوفيق بين الاثنين ، بل إن هذا التوفيق أمره واجب . ويرى كامى أن القول بالتعارض التقليدى بين الفن والفلسفة قول يشوبه

التعسف ، صحيح أن كلاً منها له مجاله الخاص ، ولكن القول بمثل هذا الرأى لا يغفل شيئاً سوى أن يؤكد الحقيقة الواضحة القائلة بأن الفن ليس هو الفلسفة ، وأن الفلسفة ليست هي الفن ، ومن الجلى انهما لا يلتقيان ، إلا أنه يمكن إيجاد نوع من التداخل فيما بينهما ، كما أن الفلسفة والفن يمثلان قلقاً مشتركاً وهواماً متشابهة . ونستطيع القول بأنه منذ صدور الروايات الأولى لما رو ، أصبح من الملحوظ ظهور نوع من « التقارب » بين الميتافيزيقا وأدب القصة فى فرنسا . أما أبعد الكتابات أثراً فى غضون السنوات العشرين الأخيرة أو قرابة ذلك ، فهو ما كان فى الأعم الأغلب أدباً فلسفياً ، ويرجع السبب فى ذلك إلى شيئين ، أولهما أن الوجوديين وبعض الكتاب المتفردين من أمثال كامى يركزون اهتمامهم على الطبيعة المادية المتفردة لما يرونه التفكير الفلسفى السليم ، وهم يتحاشون الكلام فى العموميات التى لا يحدها زمان ، ويتوجهون بقلوبهم صوب التجربة الإنسانية المباشرة . وأغلب هؤلاء الكتاب تجمعهم رغبة مشتركة فى الابتعاد بالفلسفة من التجريد العقلى إلى الوصف المادى المحدد ، وبالتالي أصبح الأدب عندهم وبخاصة أدب الرواية أداة طبيعية ومناسبة للتعبير عن هذا الاتجاه الفلسفى ، واتجه الفن صوب مجال التفصيل المباشر ، حتى أصبح التفصيل المباشر هو الميدان الأنسب للتفكير الفلسفى المعاصر .

وثمة سبب آخر للتماثل الوثيق بين الفلسفة والأدب فى التأليف الفرنسى المعاصر ، هو أن الأفكار التى صدرت عن أدباء مثل مالرو وكامى وتركيزهما على العبث وعلى الحاجة إلى التمرد ، أسفرت عن فلسفات للدراما والتوتر ، كما ظهرت نتائج مماثلة للتركيز الكبير الذى أولاه الوجوديون لفكرة الحرية والاختيار ، أما الصراع الفردى الذى تعكسه هذه الفلسفات ، فلا يمكن التعبير عنه تعبيراً مناسباً إلا عن طريق البرهان المنطقى لا عن طريق الكتابة الفكرية المجردة . وهكذا فإن الأدب بوجه عام ، والمسرح بوجه خاص ، يؤديان هذا الغرض بشكل يدعو إلى الإعجاب ، والواقع أننا نرى هؤلاء الكتاب يضعون فلسفاتهم إما على المسرح أو فى الروايات ، فهم مسرحيون فلاسفة أو روائيون فلاسفة يخلقون مواقف تظهرها التجربة الشخصية المباشرة ، ولا يتسنى التعبير عنها أو مناقشتها ، على شكل مرض ، بلغة الفلسفة « المجردة » . على أن الذى سترتب على هذه المناقشة التحليلية المجردة هو توافر الثقة فى التعميمات المنطقية التى تنكرها طبيعة العبث ، كما يفسرها

كل من مالرو وكامى وسارتر تفسيراً خاصاً بكل منهم ، ومن هنا يقترب كامى أشد الاقتراب من التردى فى التناقض مع نفسه ، وذلك بكتابة مقاله عن العبث ، إذ أن مسرحياته ورواياته التى تدور حول ظاهرة العبث أكثر اتفاقاً مع فلسفته الميتافيزيقية بل قد يرى البعض ، كما حدث بالنسبة لرأى سيمون دى بوفوار عن كافكا^(١) أنه بالنسبة لآراء كامى وأفكاره ، فإن الرواية والمسرحية هما الأداتان الوحيدتان للتعبير عن آرائه تعبيراً مرضياً .

إن الآراء الأخيرة التى أوردتها بشأن العلاقة بين الأدب والفلسفة فى روايات كامى ، تقطع الطريق بكل شدة أمام نوع بعينه من النقد الأدبى ، وبالنسبة للمعنى الذى أشرت إليه من أن فن القصة عنده هو أنسب أداة للتعبير عن أفكاره ، فإن دراسة هذه الأفكار دراسة نقدية سيستج عنه إهدار قيمة هذه الروايات ، وعدم إضافة أى جديد . غير أننى سأقتصر على تفسير هذه الأفكار حين يتطلب الموقف ذلك ، ثم أولى اهتمامى لدراسة الإضافة الفنية التى حققتها هذه الروايات الثلاث . وإن محاولة الوقوف على الطريقة التى أنتج بها كامى أدباً إبداعياً لمى من بين الأفكار التى تناولناها بالحديث عند دراسة مقالاته ، والتى ستمشى مع ما يراه من أن الرواية لابد أن تثير بالدرجة الأولى اعتبارات فنية لدى الناقد . وإذا ما تركنا جانباً الوضع السليم للأفكار الواردة فى روايات كامى ، فقد يعترض البعض مع هذا ، على أنه بالنسبة لرواية « الغريب » بالذات ، فإن تلخيص الحادثة التى تدور حولها الرواية يعد إهداراً لطبيعة الرواية ذاتها ، وإذا ما اعتبرنا هذا التلخيص وافياً بالغرض ، لأدى ذلك إلى خلق إحساس بالترابط المنطقى بين الأحداث التى تدور حولها الرواية . بيد أن كامى يجتهد فى رواية « الغريب » فى إظهار عدم ترابط التجربة ترابطاً منطقياً ، وهو يستخدم طرائق مختلفة اللاتسلسل الذى يشكل جزءاً من طبيعة العبث ، ومهما كان نصيب هذا التلخيص من الدقة ، فإنه مع ذلك سيؤدى إلى إهدار غرض رئيسى من أغراض الكتاب . وأقصى ما يمكن أن يقال بشأن موضوع الكتاب هو أنه ينطوى على قصة يروها مبرسو أحد الموظفين الكتابيين فى الجزائر ، الذى لم ترك فيه وفاة أمه أدنى تأثير ، والذى يطلق النار على أحد الوطنيين العرب دون أن يعي سبباً

(١) انظر « الوجودية وحكمة الأمم » لسيمون دى بوفوار ، باريس ، ناجيل ، ١٩٤٨ ص ١١٨ .

لذلك ، ثم تصدر إحدى المحاكم حكماً بإعدامه . وخلال هذه الأحداث ، لا يصرح ميرسو بأكثر مما يشعر به فعلاً ، وهذه الأمانة نحو مشاعره هي التي جعلت منه غريباً أو لا متتمياً بالنسبة للمجتمع الذي يعيش فيه ، كما أن طبيعة مشاعره نفسها هي التي أظهرته كذلك في صورة الغريب الميتافيزيقي .

وتنطوى رواية « الغريب » بطبيعة الحال على أفكار ومواقف أثارها كامى في كتابه « أسطورة سيزيف » أما ما يجعل من الرواية عملاً أدبياً ، ويميزها عن المقالة تمييزاً واضحاً ، فهو التوافق المخلوط بين ما تنطوى عليه من نظرة إلى الحياة وبين تجسيد هذه النظرة تجسيدهم أدبياً . ولتحقيق هذا التوافق يستخدم كامى عدة وسائل فنية ترتفع بموضوعه من مستوى المضمون الصريح للمقال ، إلى مستوى المضمون الفني للرواية المصاغ صياغة فنية ، وترتبط هذه الوسائل بالناحية السردية ، والأسلوب ، ومعالجة الزمن ، واستخدام الأفعال . وإن دراسة كل عنصر من هذه العناصر ، في ضوء آراء كامى ، سيساعدنا على توضيح الوحدة الظاهرة بين الشكل والمضمون في هذه الرواية .

كتب كامى الرواية بضمير المتكلم ، ولهذا فإن وجهة النظر في السرد وجهة فردية ذاتية ، ومن الوجهة التاريخية ، يعد ضمير المتكلم في مجال القصة على درجة عالية من معرفته بنفسه ، كما أنه يمتاز ببصيرة نافذة تغوص في دوافع وأفكار الشخصيات الأخرى في الرواية ، وبذلك أصبحت مهمته بطبيعة الحال ، تنوير القارئ وتوجيهه لأن يفهم الأحداث والتجارب التي تتألف منها الرواية فهماً كاملاً . والواقع أن ضمير المتكلم يتمتع فعلاً بالمعرفة الكاملة ، حيث إنه المعبر عن أفكار الكاتب الذي يتمتع بالمقدرة على فهم وتفسير مادة التجربة فهماً وتفسيراً مستقيمين كما لو كان ذلك شيئاً بديهياً . وقصارى القول إن الرواية العالم بكل شيء ، قد برهن على وجود عالم منطقي ومفهوم . وفور أن نبدأ بقراءة « الغريب » ، نواجه بأن الرواية ، الذي يعد الشخصية الرئيسية في الرواية ، أعجز عن القيام بمهمته ، لاتخاذها من المعايير التقليدية وسائل لأداء هذه المهمة ، فقواه الذهنية عديمة الأثر ، وبصيرته النفسية تكاد تكون معدومة ، ويبدو أن التجربة قد جعلت منه أحق ، وهو فضلاً عن ذلك يفتقر إلى الإحساس الأخلاقي المقبول ، وعادة ما يظهر قلة الاكتراث بالمبادئ الأخلاقية . أى أن ميرسو بعبارة أخرى ، على النقيض من

الشخصية التي تقابله في أدب القصة في القرن التاسع عشر ، فبينما كانت شخصية الأدب القصصى في القرن التاسع عشر على ثقة من قدرتها على تفهم ما تراه ومحاولة وصفه ، فإن ميرسو ، على العكس من ذلك ، دائماً ما يشير إلى قصوره وإخفاقه في الفهم ، ولا مبالاته الأصيلة الظاهرة بقواعد الأخلاق . فالرواية ، مثلاً ، تبدأ بنغمة من الاستهتار الأخلاقي والإقفار العاطفي :

« ماتت أمى اليوم .. أو ربما كان ذلك بالأمس ، لا أدرى على وجه التحديد ، تلقيت برقية من البيت مؤداها : (أمك ماتت .. الجنائز غداً .. أطيب التمنيات) ولا يعنى هذا أى شئ ، إذ ربما كان ذلك بالأمس » .

ويمثل هذه الطريقة نجد دلائل كثيرة على عدم انتباه ميرسو للأحداث التي تدور حوله ، وعجزه عن استخلاص مغزى لها ، فهو يصف نفسه في أكثر الأحيان بأنه مضطرب ، عاجز عن التركيز أو التفكير أو الفهم . وهكذا نجد في رواية « الغريب » أن العالم المفهوم الذي كان يعيش فيه الرواية ، الذي يتحدث بضمير المتكلم ، العالم الذي قبله الجميع بلا سؤال في وقت مضى ، قد استبدل بعالم آخر غير مفهوم ، عالم لا مكان فيه للتحليل المنطقي ، عالم انعدمت فيه الأهداف الأخلاقية بشكل واضح . وهكذا يعطى كامى روايته قوة وتفرداً بالوسيلة غير العادية التي ينتج فيها ميرسو الطريقة السردية التي تتصف بالتفكك وعدم القدرة على الفهم . وهو ينقل بالطريقة نفسها إحساساً مباشراً عن كيفية ممارسته تجربة العبث . وإن حكاية ميرسو للقصة بطريقته الخاصة ، تمثل العلاقة التي تبرز تجربة العبث ، والتي يسميها كامى في « أسطورة سيزيف » : « بانعدام الوحدة بين الإنسان وحياته ، بين الممثل ومشاهد المسرحية » .

وتمة جوانب أخرى تظهر فيها الطريقة السردية وكيف تناسب موضوع الرواية كل المناسبة ، ومن الواضح مثلاً في رأي أن موقف ميرسو يكون أقل إقناعاً إذا اقتصرنا في نظرنا إليه على الجوانب الخارجية ، فالجتماع الذي يعجز عن إقامة علاقة فكرية أو عاطفية مع ميرسو يدينه نتيجة لقصوره عن الفهم . وهكذا إذا كانت نظرة القارئ له في الدرجة الأولى من خلال نظرة المجتمع ، فإن مغزى الرواية وأثرها سيضيعان إلى حد كبير ، إننا بنظرنا إلى التجربة كما وقعت لميرسو نصبح أقدر على

تفهم ما قد يصبح موقفاً في الحياة يبعث على الحيرة والبلبل ، ولما كان ميرسو منعزلاً عن المجتمع ، فقد أصبح لزماً على كامى أن يطلع قراءه على سريرة بطل الرواية . وهكذا باستخدام كامى لضمير المتكلم ، تيقن أن موقف العيب أصبح أقرب إلى الفهم ، إن لم يكن أقرب إلى القبول في آخر الأمر بالنسبة لأكبر عدد ممكن من القراء . ونحن أميل إلى الاقتناع عن طريق الاتصال المباشر مع انطباعات ميرسو من عرض المؤلف لها بأسلوبه الخاص ، وهنا تبرز نقطة ثانية تتصل بنفس الموضوع ، ففي رواية « الغريب » بعكس ما في « أسطورة سيزيف » نجد كامى يجتهد في عكس تجربة العيب أكثر من اجتهداه في شرحها بطريقة عقلية ، فهو لا يكتب بحثاً وإنما يبدع عملاً فنياً . وليس من شك في أن البحث يقتضى نوعاً من الشرح للحقائق ، فعلى سبيل المثال ، نقول إن الحياة لا تظهر في ثوب العيب إلا بمقارنتها بأحد المعايير العقلية ، وإن إرجاع مثل هذه الحقيقة إلى معيار بعينه ، من شأنه الإفضاء بنا إلى صعاب عديدة . أما في مجال الرواية ، فلا مكان لإثارة مثل هذه النقطة ، بل لا يجب إثارتها على الإطلاق فإن طريقة السرد بضمير المتكلم هي الأداة المثلى لنقل تجربة كهذه ترتكن على الإخفاق في الشرح . إن تجربة ميرسو بحكم طبيعتها وبحكم طبيعته ، تمتنع على الشرح ، ومن المهم الآن إيضاح أن استحالة الشرح ، لا تكمن في وجود رواية على لسان الغائب يعلم بكل التفاصيل ، أو في وجود كاتب الرواية ذاته بل يجب أن تكون السمة المميزة للشخصية داخل عالم الرواية ، ويجب أن نتحدث هذه الشخصية بلسانها وبصورة مباشرة إلى القارئ . ولتحقيق هذا الغرض ، يستخدم كامى شخصاً بعينه يتخذه رواية ، ويتخذه في نفس الوقت الشخصية الرئيسية في الرواية ، على أن توضح طريقة سرده للرواية أنه على الرغم من انطباع حواسه بالتجربة انطباعاً دقيقاً ، فإن عقله لا يدرك لها معنى .

وثمة نقطة أخرى تتصل بالطريقة السردية تحتاج إلى إيضاح ، أن كامى باستخدامه ميرسو في رواية قصته بنفسه ، يستغل الغرابة النفسية في « الغريب » وبذلك يضفي على الرواية نوعاً من الإغراب . ولا يتألف عنصر الإغراب في الرواية من خلفية شمال أفريقيا ، أى من الموقع الجغرافي ، بمقدار ما يتألف من الوحدة النفسية . ومن الطبيعي أن يزيد السرد بضمير المتكلم من الإحساس بالإغراب في نفس القارئ ، وأهم من ذلك أنه ينقل إحساساً ضرورياً للتجربة الإنسانية

بالشخصية الأصلية جاعلاً مركزها قلب الوحدة النفسية . وهكذا فإن السرد بضمير المتكلم يؤكد حقيقة الإغراب النفسى ويكفل قبول القارئ لها ، وهو يرتفع بالرواية كلها بأن يجعل موضوعها أقل تجريداً وأكثر إقناعاً فى لغة إنسانية خالصة .

وإذا ما تركنا الطريقة السردية فى رواية « الغريب » إلى الأسلوب ، لتبيننا أن هذا الأسلوب محدود للغاية ، وأنه يتصف بالتحديد بشكل ملحوظ . وقد أشار جميع النقاد إلى هذه الحقيقة ، وإن اختلفوا حول التسمية التى يصفونها بها ، فهم من قال « أسلوباً معتدلاً » ومن قال « أسلوباً عارياً » ومن قال « كتابة بيضاء » على أننا قبل أن نتناول مسألة الأسلوب ، لابد من ذكر نقطة تمهيدية تربطه بالمناقشة السابقة حول الطريقة السردية . ويرجع أثر الرواية فى الواقع إلى التأثير المشترك بين اختيار منهج السرد بضمير المتكلم وبين استعمال الأسلوب اللاتحليلي ، أن السرد بضمير المتكلم لا سيما فى نطاق التراث الفرنسى للرواية الشخصية *Roman personnel* دائماً ما يرتبط بالاستبطان الداخلى الدقيق ، ومع هذا فإن كامى يستعمل فى رواية « الغريب » دائماً ودونما التواء أسلوباً موضوعياً . والذي يتج عن ذلك هو الاختلاف غير الطبعي بين اللغة وبين المنهج السردى ، ويستغل كامى هذا الاختلاف ليزيد من حدة الشعور باللاتماسك الكامن فى قلب تجربة مبرسو ، وهذا مثال آخر للطريقة التى يستعمل بها الكاتب الروائى الوسيلة النقدية ليتسنى له التركيز على محور الرواية دون اللجوء إلى التعليق المباشر . إن السرد بضمير المتكلم يعطى إحساساً بالنقل الأصيل المباشر ، وهذا الأسلوب الذى يدور فى حلقة غاية فى الإحكام يمنع التردى فى التقيد التحليلي ، كما أن كامى باستخدامه لمنهج الانطباع المباشر ، وانعدام القدرة التحليلية فى نفس الشخصية ، ينقل إحساساً قوياً بالفراغ الذى يكابده الشخص الذى يعيش تجربة العبث . وليست النقطة الأولى سوى إحدى الدلائل على اهتمام كامى بمسألة اللغة اهتماماً كبيراً ، وأن مؤلفاته الإبداعية بوجه خاص تكشف عن استعمال دقيق للألفاظ التى تتعدى مرحلة التأنيق الفنى . ويبدو كامى مرتاباً فى منهجه القطعى فى التعبير بوصفه كاتباً ، وهذا الارتباب فى الألفاظ وبخاصة الألفاظ المجردة ، سبق أن أشرنا إليه فى الفصل الأول ، وهو أمر شائع بين الكتاب المعاصرين ، وهو يمثل العمرد ضد ، ما سماه سارتر فى الجزء الثانى من كتابه « مواقف » .. « أسلوباً وضع فى غير موضعه ، كما قلت فيه الرصانة ،

وامتلاً بالتعبيرات البورجوازية ، وذلك من جراء مائة وخمسين عاماً من تسلط الطبقة البورجوازية .

وهذه النظرة إلى اللغة توحى بها بعض ملاحظات ميرسو التي أدلى بها إلى « ماري » وقسيس السجن ، وقد نتعدى حدودنا فنقول إن نقد المجتمع الظاهر صراحة في مشاهد المحكمة ، وفي الرواية بوجه عام موجود ضمناً في نبذ كامى لأسلوب هذا المجتمع وقاموسه الأدبي . ولكن ثمة وسيلة شكلية تؤكد من مضمون « الغريب » مؤداها أن وضع ميرسو كغريب اجتماعي يتأكد برفضه تفسير المجتمع لمفهوم ألفاظ بعينها ، كما يتأكد عن طريق التحديد اللفظي . إلا أن ميرسو غريب ميتافيزيقي كذلك ، ويستعمل كامى الأسلوب الخاص بروايته لينقد نقداً ميتافيزيقياً ونقداً اجتماعياً في نفس الوقت ، وأن استعمال الألفاظ للتعبير عن موقف ميتافيزيقي يبرز بوضوح كبير من خلال رفضه الدائم لاستعمال لغة السببية ، المترابطة ترابطاً منطقياً ، ولا يقتصر على الإيجاز في وصفه للأحداث ، بل إن أسلوب التفسير والتأثير ، والتحليل والتعليل كل هذا يتجنبه ويتحاشاه . إن الروابط أو حروف العطف التي تنطوى على علة ومعلوها أو سبب ونتيجته ، نادرة الوجود ، ولهذا فإن بناء الجملة مفكك وغير مترابط ، وحتى في مكان الترابط المنطقي الذي يشير إليه بـ « وهكذا » ، « ولأن » ، « وإذن » نجد بدلاً من ذلك التابع البسيط في كلمتي « و » ، « ثم » ، أى أن عدم ترابط التجربة الذي يعد عنصراً أساسياً في مفهوم كامى للبحث يعكسه الأسلوب غير المترابط عن قصد وعمد ، كما أن كامى لا يعضى في قوله للقارئ إن الوضع الإنساني عبثي ، بل هو ينقل من خلال الأسلوب وبناء الجملة إحساساً مباشراً بالشذرية والاقتضاب . وتعد الفقرة التالية ، إذا ما أبقينا على الأصل الفرنسي ، مثلاً نموذجياً :

« ثم وقف بعد أن شرب كأساً من النبيذ ، وأزاح الأطباق وبقية المشروب الثلج الذي كنا قد تركناه ، ومسح مفرش المائدة المشمع بعناية ، وأخرج من دولاب مائدته ورقة مربعة ، ومظروفاً أصفر ، ومقلعة صغيرة من الخشب الأحمر ، ومجبرة مربعة بها حبر بنفسجي اللون ، وعندما ذكر لى اسم المرأة ، وجدت أنه كان ..

وهكذا يذكرنا كامى بجمل هيمنجواى المقتضبة فى روايته « فيستا » :

« شربنا ثلاث زجاجات من الشمبانيا ، ثم ترك الكونت السلة عندى فى المطبخ ، وتناولنا طعام الغداء فى مطعم عند «بوا» ، وكان طعاماً شهياً ، وكان للطعام مكانه المرموق بين القيم التى يؤمن بها الكونت .. وكذلك كان النيذ .. وكان الكونت فى زى أنيق أثناء الطعام ، وكذلك كانت بریت Brett . كانت حفلة ممتعة»^(١) .

هاتان الفقرتان من شأنهما تأكيد صفة أخرى من صفات أسلوب كامى فى « الغريب » الى جانب صفة الشذرية ، وأن عرضه للأحداث فى صورة متعاقبة ، وليس فى صورة حدث يترتب عليه حدث آخر جعل وصفه للتجربة يتخذ طابعاً صريحاً . وهذا الظهور بمظهر البراءة ينبثق بصفة خاصة من إدلائه بآراء عما يجب وعما لا يجب .. بلا تفسير أو تبرير ، وإذا بنا نتذكر مرحلة بعينها من الصراحة التى تظهر فى لغة الطفل المحدودة ، وفى التعبير عن ذاته ، عندما نقراً مثلاً : « تذكرت أن هذا اليوم .. كان يوم الأحد .. وهذا ما أثارنى .. إتنى لا أحب أيام الأحد » . هذه العبارة ومثيلاتها توحى بأن هذا الأسلوب الاختزالى الذى كتب به كامى رواية « الغريب » لا يقتصر على «الصمت البرىء» كما وصفه سارتر ، بل يتعدى ذلك إلى التعبير عن الحنين إلى البراءة كما أن الأسلوب يعكس الفكرة فى إخلاص ، وكذلك يؤكد لها ، حيث إن هذين العنصرين يعدان من السمات الجوهرية فى موقف كامى تجاه العبث . إن كامى لا يستخدم أدب الرواية لشرح آرائه أو الدفاع عنها ، ولكنه على النقيض من ذلك يستخدم وسيلة شكلية لينقل بها إحساساً عتيقاً بالعبث ، حيث تؤدي أية محاولة لتبريره من الناحية العقلية إلى إضعاف الإحساس بأكمله .

إن « السمة المحدودة » التى يتصف بها أسلوب كامى فى رواية « الغريب » تفضى إلى سمة ثانية طريفة من سمات نثره ، وكان أول من نوه بها هو و.م. فروهوك W . M . Frohock^(٢) فثمة موقف بعينه يسبق قتل ميرسول للرجل العربى ، لم يضعه كامى فى أسلوب جزل رصين ، بل أثقله بالتعبيرات المجازية . وقد يظن البعض أن

(١) هذه الصفة شائعة أيضاً فى الشعر الفرنسى الحديث ، ونذكر بوجه خاص كلا من ميشو Michaux وبريفو Prevert .

(٢) انظر الجزء الثانى من «دراسات بيل فى الأدب الفرنسى» ص ٩١ - ٩٩ .

مثل هذه الفقرة تعد سقطة في طريقته الأسلوبية ولكن هذا القول في رأبي خطأ واضح ، فهو في الحقيقة يستعمل الأسلوب المنمق عن عمد ، وبطريقة متوافقة مع استعمال الأسلوب البليغ ، وإذا مارفع كامي هذه التعبيرات المجازية من إحدى رواياته ، وأصبحت خالية من أى نوع من أنواع المجاز ، كان ذلك مدعاة للفت الأنظار إليها ، وإكسابها مدلولاً خاصاً . وقبل هذه الفقرة مباشرة (التي تقع في النص الفرنسي ص ٨٣ ، ٨٧) نرى أن الإحساس الذي يعكسه الأسلوب إحساس بسلبية الأشياء ، إحساس بانعدام الحركة ، كما يهيمن إحساس بالسكون والصمت على البحر والأرض والشمس . وإذا بالحالة النفسية ، واللغة المستعملة تنقلب انقلاباً مفاجئاً ، فالبحر والأرض والشمس .. الخ ، تتخذ صوراً مادية ، وتتسم بالسمة الحركية ، بعكس الحالة الساكنة التي كانت تسود هذه العناصر قبل ذلك . وهكذا أصبح التجسيد والحركة أساساً للتعبيرات المجازية المختلفة ، كما في قوله : « تنكأ » الحرارة على ميرسو ، أو « تتحرك » الرمال ، أو « يتدفق » الضوء من نصل السكين . ومع أن فروهوك لا يشير إلى السمة الحركية للتعبيرات المجازية ، فإنه يوضح وجود خمسة وعشرين تعبيراً مجازياً في ست فقرات ، مقابل خمسة عشر تعبيراً مجازياً في الثلاث والثمانين صفحة السابقة من الرواية . ويظهر السبب الذي من أجله يستخدم كامي اللغة المجازية ، عندما نتحقق فوراً من أن كامي إنما يستخدم أسلوبه لكي يحقق هدفين في الفقرة الواحدة ، فهو يستخدم نفس الألفاظ ليدفع أحداث الرواية من ناحية وليشرح أسبابها النفسية من ناحية أخرى . وإن كثرة التعبيرات المجازية تتكشف على أنها اقتصاد بارع في استعمال الألفاظ ، استطاع كامي بواسطته أن يتجنب ضرورة السرد وضرورة شرح الدوافع كل على حدة ، ذلك لأنه إنما يسرد روايته بطريقة تتضمن شرح الأسباب الدافعة للأحداث بدون ذكرها صراحة .

وقصارى القول أنه على الرغم من ورود تفسير لقتل ميرسو للرجل العربى متضمناً في السرد ذاته ، فإن الآراء التفسيرية الصريحة لا وجود لها ، وليست هذه الطريقة مجرد توافق مع ما يميل إليه كامي من الاقتصاد في استعمال الألفاظ ، بل إن هذه الطريقة تمكنه من تصوير الحدث الحاسم في رواية « الغريب » ، بحيث يبدو ما أقدم عليه ميرسو ، ولو فهمه القارئ الواعى . وكأنه لا يزال مستغلقاً على فهم

القانون ، وبالتالي لا يستحق العفو . وهذا ما يحدث على وجه التحديد : يستعمل كامي سلسلة من التعبيرات المجازية لها سمات تجسيدية وحركية ، يتألف منها إحساس واضح بالهذيان ، ويزداد هذيان ميرسو لما هو غير موجود بازدياد عدد التعبيرات المجازية . فقد أدت « أشعة الشمس » إلى دفعه على القتل ، وفي أثناء هذا التوتر الذى وصل به إلى الذروة ، كان الرجل العربى يتحسس بأصبعه نصل السكين ، وكان النصل يلعب تحت أشعة الشمس ، وتؤثر الأشعة التى يعكسها النصل على عيني ميرسو ، وفي هذه اللحظة كان ميرسو يعانى أقصى لحظات الهلوسة ، وتضطرب قواه العقلية أيما اضطراب ، ويميل القارىء إلى افتراض أن ميرسو قد ظن أن لمعان النصل هو النصل نفسه ، بحيث يبدو ميرسو كما لو لم يقدم على قتل العربى إلا دفاعاً عن نفسه كرد فعل آلى ، عندما توهم لبعض الوقت أن العربى يهاجمه بالفعل ، بل إن كامي يزيح قدراً آخر من المسئولية بأن يصف زناد البندقية بأنه فلت ولم يضغط عليه ميرسو .

وهكذا يتضح أن استعمال كامي للأسلوب المجازى أبعد ما يكون عن الإشارة إلى الفشل فى الإبقاء على بساطة ألفاظه فى رواية « الغريب » ، فهذا الاستعمال المؤقت للأسلوب المجازى متفق مع موقفه من اللغة المستعملة فى بقية أجزاء الرواية . وعلى هذا الموقف عدم الثقة فى المجاز ، كما يعليه الاعتقاد بأن المجاز يخفى الطبيعة الحقيقية للتجربة ، ولهذا فهو متسق مع نفسه حين يستعمل العبارات المجازية ليعبر عن حالة نفسية مضطربة ، مثل عجز ميرسو الخطير عن التفرقة بين الحقيقة والخيال . وإن الحد الذى تتصف عنده لغة ميرسو بالخيال والمجاز ، هو نفس الحد الذى يخطئ عنده فى تفسير التجربة ، بخلاف عجزه عن مجرد فهم التجربة ، وتحوله إلى قاتل .

وثمة نقطة أخرى هامة ستعرض لها ، وهى النقطة الخاصة بطريقة كامي فى معالجة الزمن فى رواية « الغريب » ، فراوية القصة ميرسو يمر عليه تفسير كبير يعجز هو نفسه عن فهمه ، غير أن طريقة معالجة كامي لعنصر الزمن تنقل طبيعة ميرسو إلى القارىء . ويصل كامي إلى غرضه العسير ، إلا أنه مع هذا غرض ضرورى . وهو الإبقاء على قصور إدراك ميرسو ، ولكنه يتمكن من توضيح موقفه عن طريق التضمين ، ويتم هذا على النحو التالى :

تنقسم الرواية إلى جزأين متساويين ، يقع الجزء الأول في ثمانية عشر يوماً ، بينما يستغرق الجزء الثاني حوالى أثنى عشر شهراً ، يتضح في القسم الأول إحساس حاد ومستمر بعنصر الزمن ، وتلك هى الفترة التى يتحقق فيها ميرسو من أن وجوده بلامعنى . إلا أنه يتجاوب مع اللذة الحسية تجاوباً فعلياً ، ولكن ما أن يرتكب جريمة القتل ، ويبدأ النصف الثانى من الرواية ، حتى يفقد الزمن أى معنى . وتحتوى الفصول الستة الأولى من الرواية على إشارات متعددة لعنصر الزمن ، بينما تغفل ذلك الفصول الخمسة الأخيرة . وهى تحتوى بدلاً من ذلك على الإشارة إلى رموز تتصف بالحدوث دوماً مثل النهار والليل أو السماء والنجوم ، فضلاً عن وجود إشارات واضحة إلى أن الزمن قد توقف بالنسبة لميرسو . هذا الانتقال من الإحساس الحاد بالزمن إلى عدم الإدراك الظاهر بمرور الزمن يعد وسيلة فنية استخدمها مالرو استخداماً موفقاً في روايته «الوضع الإنسانى» ، أما في رواية «الغريب» فهذا الانتقال يعكس ويؤكد تحول ميرسو من مجرد تذوق التجربة تذوقاً حسيّاً إلى موقف يتدرج في قلة المبالاة بالوجود الحسى كلما ازداد تفكيره في أن موته وشيك الحدوث . ويعالج كامى عنصر الزمن بطريقة تساعد على الاستزادة في التحقق من أن ميرسو قد انعزل عن الوجود الزمانى في عالم الحس ، واتجه إلى إدراك ذاتى تأملى متحرر من عنصر الزمان . وهكذا ظلت الشخصية الرئيسية في الرواية تسير على نهج منطقي . وكامى لا يقدم ميرسو بصورة مفاجئة على أنه واضح ومنطقي مع نفسه ، أو مدرك للعمليات الذهنية التى تدور في رأسه ، لأن هذا معناه فصم الشخصية إلى شطرين متنافرين . إن ما يقصده كامى بعرض هذا الانتقال ووصفه في لغة زمانية في أساسها ، هو أن يبقى على الإحساس بافتقار ميرسو إلى الفهم حيث إنه لا يكاد يدرك التغيير الذى جلبته له الأحداث . ويعجز ميرسو عن تحليل هذا التغيير ، ومع كل هذا ، فإن طبيعة التغيير يعكسها ما طرأ تدريجياً على إشارات إلى عنصر الزمن . إن معالجة كامى لعنصر الزمن في رواية «الغريب» مكنته من التغلب على الصعوبة الناشئة عن اختيار الراوى شخصاً قليل الحظ من الذكاء ويتحتم في نفس الوقت أن تكون تجاربه مفهومة لدى القارىء .

إن دراسة زمن الأفعال المستعملة في رواية «الغريب» تؤدي بنا إلى آخر

وسيلة يستعملها كامي لإظهار الامتزاج البارز بين الشكل والمضمون ، ومن السمات الملحوظة للغاية في هذه الرواية ، أن جميع أحداثها وضعت في الزمن التام ، إن استعمال ما يسميه الفرنسيون بالماضي المركب أو ما كان يسمى بالماضي غير المحدد أمر غريب في طريقة السرد الأدبي المباشر لما وقع في الماضي من أحداث . وقد يرد البعض بطبيعة الحال ، أن كامي يستعمل هذا الزمن لمجرد أنه الشكل الأكثر شيوعاً في طريقة السرد التي يتناقلها الفرنسيون في أحاديثهم ، أى أن كامي اختار هذا الزمن ليعطى إحساساً أصيلاً بالواقعية لقصة ميرسو ، ولتجنب السرد الذي يطغى عليه الاتجاه الأدبي . ولا شك أن هذا كله صحيح ، غير أن الوقوف عند هذا الحد معناه في اعتقادي تبسيط المسألة تبسيطاً كبيراً ، واعتقد أنه في الإمكان إظهار أن الزمن التام يتفق مع موضوع كامي نفسه ، وهو تجربة العبث ، بوسائل أخرى أكثر صعوبة على الفهم .

وإن الصفة التي يتميز بها الزمن التام تكمن في أنه على الرغم من وصفه حدثاً وقع في الماضي ، فهو يحتفظ إلى حد ما بإحساس بالحالية ، أى أنه يحتفظ بشيء من الصيغة اللاتينية التي يستمد منها أصلها ، والتي تتكون من الزمن المضارع والصفة بدلاً من الفعل المساعد واسم المفعول ، فالحدث الموضوع في الزمن التام بالرغم من حدوثه في زمن ماض ، إلا أن كامي يقدمه على أنه يقع في اللحظة الحاضرة . وهكذا يظل الإنسان على وعى « باحتمال » وقوع الحدث الكامن في الزمن التام ، فهو يتصف بصفة وقتية ، فبينما يعطى الفعل في الماضي للحدث طابعاً بعينه من الوجهة الزمنية لا يتعداه ، نجد أن الزمن التام لا يفرض على الحدث مثل هذا التحديد الزمني . وهذا في نظري هو الفرق في اللغة الفرنسية بين محدودية العبارة « عاد إليه » ، ولا محدودية العبارة « قد عاد إليه » فالعبارة الثانية أكثر إصابة من الأولى ، حتى أننا سنعلم ماذا وقع بعد ذلك ، فهي تمتاز بالنظرة المستقبلية . وقد يرد البعض بأن الفعل في الماضي هو الزمن الذي يشير إلى التجربة « المعاشة » ، بينما يشير التام إلى زمن « معيشة » التجربة فعلاً . والواقع أن إضافة صفة الحالية إلى الماضي ، وصفة اللامحدودية الزمنية ، يوحى به تعريف الفرنسيين فيما مضى للزمن التام على أنه الماضي غير المحدد ، وبذلك تتأكد النقطة التي سبق أن ذكرناها . إن استعمال الزمن التام في رواية « الغريب » يساعد على نقل الإحساس بالمباشرة لسد الهوة بين الرواية

كقصص يروها الكاتب وتجربة يعيشها القارئ ، وهو يضفي على الأحداث واقعية من شأنها تكوين مضارع مركب من عرض المؤلف لعنصر الزمان وكما يجربه القارئ .

وإذا صح التعبير الذى أشرت إليه بين الزمنين ، فثمة ثلاث وسائل متصلة ، حيث يتفق استعمال الزمن التام مع الموقف تجاه التجربة التى تعكسها وسائل أخرى فى الرواية :

أولاً : إن الطبيعة غير المحددة للماضى اللامتهى ، وما تمتاز به من احتمال « حدوث » مستمر ، تساعد كامى على دفع أحداث روايته وتلاقي نمطاً بعينه ، أو إحساساً بانتهائية الأحداث التى يصيغها . إن الزمن المستعمل ينقل إحساساً غاية فى القوة ، بأن الفرد يعايش الأحداث مباشرة قبل تحليلها وتصنيفها أو سوء تأويلها عن طريق التمهيد العقل . وبذلك يحقق عنصر الزمن نفس التأثير الذى تحدثه الطريقة السردية ، وطريقة استعمال كامى لتركيب الجملة .

ثانياً : إن لا محدودية زمن الفعل التام تؤكد الطبيعة الاختيارية والتعسفية للتجربة وهو ما يرتبط بالعبث . كما أن هذا الزمن وما يتصف به من عدم الانتهاية ، يؤكد أنه لا يمكن اعتبار أمراً من الأمور شيئاً مفروغاً منه . وأن الأحداث قد تتخذ صورة غير الصورة التى كانت عليها . وإلى جانب ذلك ، فهو يضفي على الأشياء صفة التعسف القبلى وذلك عنصر هام فى تجربة العبث .

ثالثاً : إن امتداد الماضى إلى الحاضر ، وهو ما يميز الزمن التام ، يعطى لأحداث « الغريب » صفة الاستمرار من ابتداء وقوعها حتى لحظة سردها على لسان ميسو ، وهذا يعنى أن كل حادثة نتيجة للطريقة التى تروى بها ، تختص بحالية واضحة ومستقلة تميزها عن أى حادثة أخرى ، وتكون النتيجة « متتالية من اللحظات الحالية » التى رأينا كامى يصفها فى « أسطورة سيزيف » على أنها المثل الأعلى « للإنسان اللامعقول » . وهكذا تؤكد صفة اللاتسلسل الذى يعكسه بناء الجملة ، وإذا نظرنا إلى الفقرة التالية فى أصلها الفرنسى ، سنجد كيف يتألف زمن وتركيب الجملة لنقل الإحساس بالشذوية :

« كان رعون يبدو سعيداً ، وسألني ما إذا كنت أود الخروج معه ، وقفت ، وبدأت أمشط شعري ، فقال لي إنه كان على أن أشهد لصالحه .. فما كان مني إلا أن قبلت أن أشهد لصالحه » ص ٥٧ .

وتمة نفر من الناس يود لو اعترض قائلاً إننا ننسب إلى كامى قدراً كبيراً من الوعي الذاتى فى استعماله للغة ، وفى نظرى أن الملاحظات التى أدلى بها كامى حول اللغة ، بخلاف مقاله فى عام ١٩٤٣ عن بريس بارين Brice Parain من الممكن الاستفادة بها فى تنفيذ هذا رأى ، ويبدو لى أن القراءة الروائية للرواية تضعف من هذه الحاجة إلى حد كبير . ومن الواضح حقيقة أن الدرجة العالية من الوعي الذاتى فى استعمال الأنفاظ ، من الضرورى أن يؤثر فى الكاتب الروائى الذى يعرض التجربة من وجهة نظر العبت . وإن أسلوب رواية الغريب يفتر بشكل فريد إلى الزخرفة الوصفية ، ولذلك وعلى وجه التحديد ، فإن الإكثار من الصفات قد يوحى بالثقة فى الظاهريات ، أو بموقف مائع من الزمن ، أو بالافتقار إلى الضرورة التراجيدية . وهى جميعاً مواقف تتناقض مع نظرة العبت تناقضاً مباشراً ، كما أن التركيز منصب على الفعل وزمن الفعل ، حيث إن هاتين السمتين من سمات الأسلوب تؤكدان عدم الإيمان بالتجريد ، والإحساس الحاد إلى يساور الفرد باعتباره ضحية للزمن الذى يميز اتجاه العبت . وإن قراءة رواية « الغريب » على هذه الصورة ، معناه النظر إلى أسلوبها الذى يتركز على الفعل تركيزاً كبيراً باعتباره ذا تأثير خاص فى وصف التجربة بأقل قدر من إعمال الفكر ، وكذلك فى خلق الجو العام للحدث التراجيدى . كما نجد فى هذه الرواية حقيقة ، مثلاً للطريقة التى يتبعها كامى كغيره من معاصريه ، طريقة فنية على مستوى كبير من العقلانية ، القصد منها نقل إحساس مباشر وغير عقلانى للتجربة الإنسانية .

بعد أن فرغنا من دراسة رواية « الغريب » على هذا النحو ، نعود مرة أخرى إلى رأى كامى بأن الرواية تثير أولاً وقبل كل شئ مسائل جمالية ، ونرى حقيقة ذلك فى أولى رواياته ، من حيث اتجاهها طريقاً معقداً لتتحاشى هى ذاتها صفة التعقيد . ونستعمل على وجه الخصوص بالطريقة التى تتألف بها الوسائل الفنية المختلفة كالطريقة السردية ، والأسلوب ، وعنصر الزمن ، وزمن الفعل ، وكل هذه العناصر التى يؤكد بعضها البعض الآخر . وليس المقصود من هذه الوسائل الصورية المختلفة مجرد تأكيد

المضمون والتركيز عليه تركيزاً كبيراً ، إن هذه الوسائل تتألف بحيث تكون فيما بينها وحدة عضوية ، حتى أن كل عنصر من هذه العناصر ، يشتمل على جانب من العنصر الآخر ، وهى جميعاً تشترك فى أداء وظيفتها على الوجه الأكمل . ومع كل هذا فبمقدار ما يعجب الفرد بصلاحية هذه الوسائل الفنية واثلافها ، فإن لنجاحها أوجهه السلبية الخطيرة ، وقبل أن أختتم دراسة هذه الرواية ، أود التعليق على النتائج غير المستحبة ، التى يبدو أنها تستتبع استعمال هذه الوسائل الشكلية .

لا يخفى كامى أن منهجة الفن فى رواية « الغريب » منهج أمريكى الأصل ، فى عام ١٩٤٥ اجتمع كامى بيجانين دلبش Jeanine Delpech وصدر جزء من اللقاء الذى دار بينهما فى « مجلة الأدب الحديثة » فى ١٥ نوفمبر . وقد أجاب كامى وداً على سؤال بأن « الغريب » يعيد إلى الأذهان روايات بعينها لكل من فوكر وشتاينيك ، قائلاً إن وجه الشبه ليس مجرد مصادفة ، وقال إنه استخدم المنهج الفن فى الرواية الأمريكية لأنه أنسب ما يكون لهدفه فى رواية « الغريب » . وعن نفسى ، فإتنى أميل إلى اعتبار همنجواى ، وجيمس م. كين James M. Cain بمثابة النموذجين اللذين اقتفاهما أكثر مما اقتنى فوكر وشتاينيك . المهم أنه يعترف بالفضل للنماذج الفنية لعدد من الكتاب الأمريكيين ، وبعد اعترافه بهذا الفضل ، يمحى فى التعبير عن أسفه لانتشار تأثير مدرسة الرواية الأمريكية « الصارمة » فى مبادئها بالنسبة للمحدثين من كتاب فرنسا ، وينوه بأن الرواية الفرنسية قد حادت عن طريقها التقليدى ، وبالتالي قلت قيمتها إلى حد كبير ، والذى نفيدة من الحديث المنشور أنه قال فى نفس اللقاء :

« إن انتشار تطبيق هذه المناهج سيؤدى إلى عالم تسوده الغرائز والأفعال التلقائية ، وهذا معناه الإجداب الشديد . وهذا هو السبب ، مع اعترافى بفضل الرواية الأمريكية . فى أننى أفضل ستندال أو بنجامين كونستان على مائة همنجواى ، ويؤسفنى انتشار تأثير هذا النوع من الأدب على عدد كبير من الأدباء الشبان » .

وهكذا أصبح من الواضح أن كامى قد تحقق من وجود أخطار ينطوى عليها التطبيق العام للمناهج التى يستعملها فى رواية « الغريب » ، وإذا أمعنا النظر فى

دراسة هذا الموضوع ، ازددنا تحقّقاً من أن بعض هذه الوسائل الفنية الناجحة تضر بالروايات التي تستخدم فيها أكثر مما تنفعها . وتوحى رواية « الغريب » بثلاث ملاحظات حول هذا النوع من الروايات :

أولاً : إن التمييز شيء غريب من وجهة نظر العبث ، ذلك لأن شرح الدوافع وتحليل السلوك البشرى من وجهة نظر العبث أقرب إلى التضليل منه إلى التنوير ، ويتضح آخر الأمر أنها عديمة الجدوى ، وهذا يعنى أن جانباً كبيراً مما كان يشغل أذهان كبار كتاب الرواية السابقين ، أصبح لا يهتم به خلفاؤهم من أتباع العبث .

ثانياً : إن الناظر إلى العبث لا يعترف بأن الأحداث تلتزم بنمط متماسك من الوجهة المنطقية ، فكل التجارب سواء بالنسبة للعبث ، فالأحداث لم تعد تقيم ثم تخرج في كل فني متكامل ، ونتيجة لذلك فإن رواية العبث قد تتعرض لقدر من التفكك في البناء .

ثالثاً : إن قصة العبث لا تقتصر على مجرد حيادها عن طريق تحليل الشخصية ، وبناء أحداث الرواية ، فهي تشك كل الشك في الطريقة ذاتها التي يتختم على الكاتب استعمالها . كما أن موقف العبث الحذر تجاه اللغة له ما يبرره ، كما أن تطبيق كامي للغة في رواية « الغريب » كان تطبيقاً حاذقاً ، وإن استتبع ذلك قدر من فقر الوسيلة الأدبية . ولهذا نجد أننا إذا ما استبعدنا رسم الشخصيات وتمايزها ، وارتباط الأحداث وتماسكها ، وإذا انتهى الأمر بالألفاظ وتركيب الجملة إلى بساطة وسهولة متناهية ، فالنتيجة أن هذه الرواية ستصبح الرواية الوحيدة التي كتبت بناء على هذه الأسس . والواقع أننا قد نقول إن الروايات الجديدة لن تخرج عن أن تكون نسخاً أخرى من الرواية الأولى ، وفي نظري أن رواية « الغريب » ينبغي أن تعد إنجازاً فنياً مشهوراً ، وأنها تسير إلى نقطة ليس بعدها تجديد في فن الرواية ، وفي اعتقادي أنه ليس مجرّد مصادفة أن تكون روايته الثانية « الطاعون » قد استكشفت أرضاً متاخمة ، باستعمالها وسائل مختلفة كل الاختلاف .

فن الرواية

« ثانياً » : إن قوة الخرافة لدى الإنسان تتوقف دائماً على تحديد بعض المواقف الرئيسية ، وعلى التعجيل بإنهاء هذه الخرافة بطريقة رمزية مجردة .
بيير إيمانويل

أصبح استعمال كلمة « أسطورة » في أسلوب رجال الفكر الفرنسيين أمراً لا غنى عنه في السنوات الأخيرة ، وكأى كلمة مستحدثة ، أصبح لكلمة أسطورة قيمة كبيرة ، ودائماً ما كانت تستعمل للتأثير على السامع وإمداده بالشرح الصحيح ، وهى في أغلب الأحيان ، كما يستعملها النقاد الفرنسيون المحدثون ، تدل على الابتعاد الملحوظ عن المعنى الأصلي للكلمة ^(١) . فقد اتخذت الكلمة معنى الموقف المشترك بالنسبة لعدد من الناس ، أو الفكرة التى تشكل رأى الغالبية العظمى من الناس . ولم يعد معنى الكلمة مقتصرأ على تعريف القواميس لها بأنها قصة قديمة تنطوى على

(١) مثال ذلك الناقد الفرنسى المبدع رولان بارتيس Roland Barthes الذى يعد حجة في الموضوع ، فقد كان يرسل فيما بين عامى ١٩٥٤ ، ١٩٥٦ مقالا شهريا بصفة منتظمة إلى « مجلة الآداب الفرنسية » يتناول فيها الأساطير بالدراسة والتعقيب ، وذلك فيما يختص بموضوعات كثيرة متشعبة مثل : « المتطهرات » و« جريتا جاربو » و« برج فرنسا » و« ستر بتيز » .

أفعال ذات مغزى خاص تقوم بها شخصيات أسطورية . ومع هذا فلا يزال المعنى الأول والأكثر دقة موجوداً ، كما أن الأساطير التي من هذا النوع تميز كثيراً من بين الكتابات الحديثة ، سيما في فرنسا ، فنجد مثلاً في المسرح الفرنسي ، أن الأساطير القديمة تبث من جديد باستمرار ، وتفسر تفسيراً جديداً . وتتوارد على الذهن مسرحيات مشهورة لكل من جيروود وسارتر وأنوى وآخرون ، على أن هذا الإحياء للأساطير القديمة بدوره لم يكن هو النشاط الوحيد الموجود في كتابة الأساطير بين كتاب فرنسا في السنين الأخيرة . ونحن نرى محاولة لخلق أساطير معاصرة في فن المسرح ، ولكن ذلك كان على نطاق أرحب في فن الرواية . كما أن جهوداً إبداعية كبيرة بذلت لإدخال مواقف وأحداث في الرواية لا تقتصر على مجرد تناول صفات إنسانية عامة ، بل تقصد إلى التعبير عن الحقيقة العامة حول مكان الإنسان في الوجود . إن البحث عن الأسطورة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالآمال الميتافيزيقية المتزايدة التي تتطلع إليها الرواية الفرنسية .

ولقد ثبت أن الأسطورة وسيلة يستخدمها الأدباء في التعليق على المصير الإنساني ، وكان المشتغلون بالفلسفة يرون أن مثل هذا العمل من اختصاصهم ، ولكنهم تخلوا عنه إلى حد كبير ، وآثروا البحث اللغوي والتحليل المنطقي . ويتضح هذا الاهتمام بالخلق الأدبي للأسطورة في روايات بعينها ، كما أنه واضح وضوحاً مباشراً فيما استحدثه النقاد الفرنسيون من تعبيرات جديدة مثل « الرواية الأسطورية » roman-mythe وأن الاهتمام بنقد كتاب غير فرنسيين مثل ملفيل ودستوفسكي وكافكا وفوكسر قد أثاره وأبى عليه اكتشاف وجود أساطير بعينها في مؤلفات هؤلاء الكتاب . ومن الملاحظ أن هؤلاء الكتاب كانوا موضوع بحث في عدة مقالات كتبها كل من مارلو وكامى ، وهما نفسيهما الكاتبان اللذان دائماً ما ينطبق على مؤلفاتهما تعبير « الرواية الأسطورية » ، وفي اعتقادي أن انتشار فكرة الرواية الأسطورية هو ما ساعد ناقداً أمريكياً شاباً على أن يكتب منذ سنوات « إن المشكلة الصورية الأساسية في الأدب الحديث ، هي كيفية التوفيق بين المذهب الطبيعي والمذهب الرمزي »^(١) .

(١) ناثان . م . سكوت Nathan A. Scott لندن ، نيسان ١٩٥٢ ص ١٤ .

والآن تراث قليلًا ، ونقول إننا قد تطرقنا حتى الآن إلى ثلاثة مواقف متميزة ، رغم ارتباط بعضها ببعض الآخر ، الاستعداد لتفسير الأفكار الشائعة والاستجابات بلغة علم النفس الذى يهتم بدراسة الأسطورة . الاهتمام الجديد بالأساطير القديمة وتفسيرها بلغة العصر الحديث . الرغبة فى خلق أساطير جديدة فى الأدب ، تعبر عن الحقائق الجوهرية التى تتعلق بالمصير الإنسانى . هذه المواقف الثلاثة تعكس بوسائلها المختلفة ، سيطرة فكرة خلق الأساطير على عقولنا . إلا أن هذا ينطوى على شيء من التناقض وهو التناقض الذى أشار إليه كيركيجارد بنفاذ بصيرة تدل على التنبؤ بالمستقبل حين تكلم عن عصر العلوم التى تهتم بخلق الأساطير رغم انزوعه إلى القضاء على كل أنواع الأساطير . وإن أغلب الكتاب المهتمين بخلق أساطير جديدة هم أنفسهم الذين رفضوا صراحة كل الأساطير القديمة ، لاسيما الأساطير التى تتعلق بالديانة المسيحية ، ويبدو فى الغالب أنهم لم يرفضوا الأساطير القديمة إلا لستبدالها بأساطير أخرى غيرها . والسبب فى هذا كما أراه هو أن خلق الأساطير له تأثير علاجى ، كما أنه نشاط ذهنى طبعى وتلقائى ، وقد يستتبع ذلك إسقاط نواحي الصراع الذهنى والعاطفى داخل الفرد أو المجموع ، وهى بهذا الشكل ، إما أن تقل فى الكم ، أو تنقضى فلا يبتى لها أثر . ومع ذلك ، فإن مثل هذه التأملات ستفضى بنا إلى آفاق أبعد ما تكون عن اختصاص الناقد الأدبى .

وعلى الرغم من عدم أهلية النقاد للإدلاء برأى فى مسألة الأصل النفسى لخلق الأساطير ، فعليه أن يلاحظوا ظاهرة تواجدها فى كل وقت وفى كل مكان ، فى عالم الأدب . وسيستوعب اهتمامهم تأليف رمزية وبجازية لا تقتصر على التعبير عن نزعات عامة تسود العصر ، بل تطرح وسيلة مثالية للتعبير عن الاهتمامات الفلسفية لعديد من الكتاب المعاصرين . ولا يقتصر الاهتمام بالرواية الأسطورية على مؤلفات كامى النقدية ، بل تظهر فى رواياته كذلك ، وقد قصرت الكلام فى الفصل السابع على الوسائل الفنية التى استخدمها كامى فى رواية « الغريب » ، غير أنه من السهولة اعتبار هذه الرواية بعينها أسطورة عصرية . كما يظهر ميرسو آخر الأمر كشخصية رمزية تعبر عن الوضع الميتافيزيقى للإنسان باعتباره غريباً يفقد الشعور بالانتماء ، ولا يبدو أنه ينتمى إلى العالم الذى وضعوه فيه . ويشير كامى إلى شيء من هذا القبيل ، ولكن من وجهة نظر أخرى حين يصف ميرمو على أنه « مسيح دنى » .

ومع هذا ، فالحقيقة أن كامى لم يخلق فى هذه الرواية صراحة أسطورة من الأساطير ، فالرواية تسودها نزعة نقدية ولغائية ، وليس هذا بالموقف الذى يشجع الاستعداد لخلق الأسطورة ، إن الأسطورة بالنسبة لكامى تستلزم قدراً من الإثبات أكبر من القدر الذى سمح لنفسه به فى رواية « الغريب » . أما فى روايته الثانية « الطاعون » فهو يقدم موقفاً أكثر إيجابية تجاه المصير الإنسانى ، وتعتبر هذه الرواية عن أمل متواضع ومحاولة تتسم بالإصرار ، الأمر الذى لا يتوافر فى رواية « الغريب » كما يستعمل كامى فى رواية « الطاعون » رمزية صريحة وسافرة .

والواقع أن فكرة رواية « الطاعون » وبناءها تجعلها أوقع الروايات فى العصر الحديث ، وأقربها إلى اصطلاح « الرواية الأسطورية » ، وتدور رواية الطاعون حول وصف للصراع ضد وباء وهمى « الطاعون » كما يشير عنوان الرواية ، وهو الوباء الذى يقال إنه أصاب مدينة وهران حوالى عام ١٩٤٠ أو زهاءها . ويتناول كامى بالوصف حادثة يعينها هى « الطاعون » فى موقع جغرافى محدد هو « شمال أفريقيا » ، إلا أنه يتناول الموضوع بحيث يتعدى مدلوله من الخاص إلى العام ، ومن الجزئى إلى الكلى . وهو ينقل صورة عامة لموضع الإنسان من الكون ، وقد واجهته مشكلة الشر وحتمية المعاناة . ويضمن كامى روايته متتالية من الإشارات غير المباشرة للاحتلال الألمانى لفرنسا . وهو فى ذلك غير متأثر كل التأثر بما يسود العصر ، كما يضيف بذلك مستوى ثانياً من المعنى الرمزى للرواية . وهكذا تعد رواية الطاعون محاولة جريئة لمزج تفسير حرقى بتفسيرين رمزيين فى كل واحد متكامل ، وبذلك تحتوى على مجموعة من الرموز والمواقف والشخصيات والموضوعات المادية ، تعبر عن نفسها ، كما تعبر فى نفس الوقت عما هو أبعد من حدودها المادية^(١) .

(١) الوباء فى الواقع استعارة ترمز لعصرنا الحديث ، يمكن أن نحتمل التفسير الميتافيزيقى ، والاجتماعى ، والسياسى ، فقد يكون الوباء هو الاحتلال الألمانى لفرنسا إبان الحرب العالمية الأخيرة ، وقد يكون هو عالم معسكرات الاعتقال فى الشرق والغرب ، وقد يكون هو الخطر الذى يهدد الإنسان من جراء القنبلة الهيدروجينية ، وقد يكون رمزاً لسيادة الآلة على الإنسان ، وقد يكون رمزاً لعصر الأيديولوجيات وعصر تأليه الفرد أو تأليه الدولة ، ومع ذلك فقد يجتد معنى الوباء فيشمل الوجود الإنسانى بوجه عام . قد يكون الوباء هو هذا جميعه ، لأن رواية « الطاعون » فى صميمها هى رواية القدر الإنسانى ، وأحداثها يمكن أن تدور فى أى مكان من العالم . (المترجم) .

تكلمت حتى الآن عن رواية « الطاعون » باعتبارها « رواية أسطورية » وذلك لأن التعبير دائماً ما يطلق على الرواية في فرنسا ، كما أنه يساعد على وضع رواية كامى في الإطار العام لخلق الأساطير في العصر الحديث . غير أن ما أراه هو أن لفظة « رواية أسطورية » مثلها مثل لفظة « أسطورة » نفسها ، دائماً ما يستعملها الفرنسيون بطريقة فضفاضة وغامضة ، فكثيراً ما استعمل هذا التعبير للإشارة إلى روايات مختلفة مثل « دون كيشوت » و « الإخوة كارامازوف » و « قلب الظلام » و « الوضع الإنسانى » و « المطار » فضلاً عن روايتى « الغريب » و « الطاعون » . وإذا استعملت كلمة « رواية أسطورية » بهذه الطريقة ، فستعنى في بعض الأحيان الرواية المجازية وفي أحيان أخرى الرواية الرمزية ، وفي أحيان ثالثة أى رواية تضيف بعداً ميتافيزيقياً إلى الأحداث الزمنية التى تصفها . ومن الأفضل تجنب مثل هذا الغموض ، لأن مغزى رواية « الطاعون » فى الواقع وعلى أية حال يكون أقرب إلى الفهم إذا وصف وصفاً دقيقاً ، فالقصة بادية ذى بدء ليست بمجازية على وجه التحديد ، ففى الرواية المجازية مثل « رحلة الحاج » The Pilgrim's Progress نجد مستويين للتفسير على امتداد الرواية من أولها إلى آخرها . ولكن قراءة رواية « الطاعون » توضح أن الرمزية فيها ، على الرغم من ذكرها بصفة دائمة ، تنصف بالاعتصاب ، ومن المؤكد أن هناك أوقات بعينها تستدعى فيها الرواية تفسيراً مجازياً جديداً ، بيد أن هناك أجزاء أخرى من الرواية تفسر فيما أعلم ، تفسيراً حرفياً فحسب . وإذا تطرفنا فى تصنيف الرواية ، نقول مثلاً إن رواية « الطاعون » أكثر من عرض واقعى مباشر للحوادث الدرامية المعاصرة مزودة بالمعانى الميتافيزيقية ، إذ تختلف عن روايات مالرو وجراهام جرين ، كما أن كامى لا يكتب بوصفه مراقباً للأحداث المعاصرة أو بوصفه ناقلًا لحقيقة الأخبار فى أوروبا أو أفريقيا أو المكسيك أو الشرق الأقصى . فبدلاً من هذا كله ، خلق كامى موقفاً وهمياً هو الوباء فى مدينة وهران . وبذلك يكون قد اختار موقفاً له صفات الرمز ، ويتيح له نقل الإحساس بالواقعية ، وهو من ناحية أخرى تصوير سليم لميتافيزيقاه اليائسة ، فالطاعون بالنسبة له بمثابة عالم مغلق من العيب (مدينة وهران وقد انزلت عن الاتصال بالعالم الخارجى) وبضرورة التمرد (بمجهودات دكتور ريو وغيره للقضاء على الطاعون ، والتخفيف من آثاره المهلكة) . ولعلنا لا نغالى فى التعميم إذا قلنا أنه بينما يمر مالرو

وجرين بمعاناة التجربة ومعايشة الموقف ثم استخلاص الفلسفة من الموقف ؛ نرى كامي في رواية « الطاعون » قد عكس العملية بتصوره عدداً من الأحداث ، وضعت خصيصاً بقصد التعبير عن ميتافيزيقاه السابقة ، والنتيجة بعد هذا هي خروجه برواية أكثر انزوعاً صوب التجريد ، ولكن يمتزج فيها المستويان .. المستوى الحرفي والمستوى الرمزي امتزاجاً كبيراً .

وهكذا في ضوء هذه الفروق التي أوضحها ، أرى تسمية رواية « الطاعون » بالرواية الرمزية ، وأعني بهذه التسمية الرواية التي لا يستمر فيها وجود العلاقة بين مستويين للمعنى مثلما يستمر في الرواية المجازية . ولكن هذه العلاقة تكون أكمل وأكثر تماسكاً مما قد يسمونه بالقصص السياسي الميتافيزيقي ، وينبغي أن نذكر أن مثل هذه الرواية الرمزية تساعد كامي على استغلال عالمين ، ففي الرواية المجازية الخالصة ، نجد أن المستوى الحرفي للمعنى دائماً ما يكون ضعيفاً واهياً ، نتيجة لانتشار المغزى الرمزي بصورة دائمة ، وهكذا يستمتع الأطفال برحلات جيلفر Gulliver's Travels لأنهم يفهمون الكتاب على مستواه الحرفي ، بينما تتجاهل الفئة الناجحة من القراء مثل هذا الجانب ولا تهتم إلا بالجانب الرمزي . ويختلف الأمر اختلافاً كبيراً بالنسبة للقصة السياسية الميتافيزيقية حيث نجد أن عنصر « الواقعية » غاية في القوة ، فالدراما الإنسانية الخاصة التي تدور حولها القصة ، هي أول ما يهتم به القراء ، أما جميع التفسيرات الميتافيزيقية المحتملة فهي بمثابة التفكير البعدي . وإن رواية رمزية كرواية « الطاعون » لم ي وسط بين هذين النمطين ، كما أن لها أفضل السمات التي يختص بها كل من هذين النمطين ، أما التكامل الوثيق بين المستوى الحرفي والمستوى المجازي فيعني أن القارئ على مقدرة من استيعابها معاً ، إلا أنه يستمتع بكل مستوى من هذين المستويين على حدة . هذا والحاجة إلى التنويه أو الإشارة المجازية الدائمة ، لا تفرض نفسها افرضاً على القصة المباشرة ، كما أن تفسير القارئ للرمز ليس عملية متصلة متتابعة فيكون الانتقال من مستوى إلى مستوى آخر بشكل متقطع ، أما الجانب اللاحرفي فأكثر وقعاً على النفس لأنه ينبعث أحياناً وليس في كل الأوقات من قصة واقعية ، تعتمد في واقعيتها على أسس ثابتة ودائمة .

لقد سبق أن قلت إن « الطاعون » نموذج مثالي لسلمة عامة بارزة في الأدب والفكر الحديث ، ومجدربنا أن ننوه إلى أن هذه الرواية على أية حال تتفق بصورة

طبيعية مع المثل الأعلى لفن القصة عند كامى ، الذى شرحت معالمة الأولية فى الصفحات الأولى من الفصل السابع . ويزعم كامى أن الرواية كانت تتزعج عبر عصور التاريخ إما إلى المذهب الطبيعى المفرق فى طبيعته أو إلى المذهب الشكلى المفرق فى شكلته ، فقد كان فن الرواية ينحرف إلى قطبين الواحد تلو الآخر ، إما التفصيلية أو التجريدية ، غير أن روعة القصة رهن باتجاهها إلى نفس الاتجاهين بنفس القوة وفى نفس الوقت ، وأن الانجذاب إلى اتجاه واحد من الاتجاهين دون الآخر ، أفضى إلى خلط فى المفاهيم الجمالية . وخطأ فى فهم حقيقة فن القصة . ولهذا يرى كامى أن يكون فن القصة وسطاً بين العام والخاص ، وأن يكون اكتمال أبعاد القصة رهناً بامتزاج هذين الجانبين امتزاجاً سليماً ، فيجب أن تشتمل القصة على العام والخاص ، على ما هو مجرد وما هو مادي ، وذلك فى تناسب وتوازن طبيعى ووثيق . وقد يضطر البعض إلى القول بأن الرواية الرمزية ليست الطريق الأوحده للوصول إلى هذه الأغراض ، ولكن من الواضح كذلك أن طبيعة الرمز نفسه تجعله من أبرز الوسائل وأنسبها للوصول إلى هذه الأهداف . إن الرواية الرمزية الناجحة هى التى تجمع بين المادى والمجرد فى علاقة عضوية حتمية بحيث لا يمكن أن يتفصلا ، وفى نفس الوقت يكونا على درجة من التمايز مثل الزهرة وأريجها ، أو المذكورة وشروحها . وبهذا تحقق الرواية الرمزية التوافق بين العام والخاص كما يريده هيجل ، وكما وصفه كامى بأنه أهم ما يحققه الفن .

ولا تقتصر الرواية الرمزية كما نجد فى « الطاعون » على اتفاقها مع تفسير كامى للفن ، بل يبدو أن موقفه من التاريخ يساند هذه الرواية ويدعمها ، ولقد سبق لى أن نوهت بموقف كامى العدائى من المذهب التاريخى فى كتاب « الإنسان المتمرد » ومماثلة نفسه مع أولئك الذين لا يعدون المسيح (المسيحية) أو هيجل (التاريخ) مخرجاً من مأزقهم أو حلاً لمشكلاتهم . وفى « الطاعون » يقوم كامى بدراسة المأزق الإنسانى عن كثب ، كما يقدم نوعاً من العلاج للخروج من هذا المأزق . أما رأيه فى كنه هذا المأزق ، فهو أنه لا يدخل فى نطاق مصادر التاريخ ، بمعنى أنه ليس هناك علاج زمانى . يناسب هذه الحالة . ولهذا السبب يعرض عن كتابة الرواية التى قد تعرض المشكلة بلغة الزمن ، كما تقدم حلاً زمانياً محالاً ، وبدلاً من ذلك يهتم كامى بوضع المشكلة خارج نطاق الزمن عن طريق الرمز المركزى المبسّر . وهذا هو النطاق

الذى يعتقد أن المشكلة تقع فيه . وفى رواية « الطاعون » يتعدى انحلال الزمن إلى المحافظة على الرمز ، ولما كان من المحتم أن يتخذ الطاعون صورة مادية وتاريخية ، كان ذلك مما يساعد الرواية على أن تكون رواية فلسفية وليست مجرد بحث فلسفى . غير أنه لما كان الطاعون رمزاً لا يقتصر على المعنى الحرفى أو المعنى الزمانى ، فهو يتيح لهذه الرواية أن تتناول مشكلة الشر وإحساس الفرد بالغرابة فى هذا الكون بلغة اللاتاريخ التى يتطلبها كامى .

وقبل البدء فى دراسة رواية « الطاعون » دراسة تفصيلية ، نبدى كلمة حول المدخل النقدي لهذه الرواية ، فلقد تناول كامى هذا الموضوع بصورة مباشرة فى مقاله عن كافكا ، (وقد أضيفت إلى الطبقات الأخيرة من « أسطورة سيزيف » وأولى ملاحظاته أن كافكا يجعل القارئ يشعر أنه ملزم بقراءته مرة أخرى . إن طبيعة الرواية الرمزية تتطلب القراءة مرتين ، تخصص كل قراءة لمستوى واحد من التفسير الذى ينطوى عليه الرمز فى أبسط صوره . ولكن لابد من القول ، أن الأمر يتطلب قراءة ثالثة كذلك ، فبعد أن يتجاوب الناقد تجاوباً كاملاً مع المعنى الحرفى والمعنى المجازى للرمز ، عليه بعد ذلك أن يقرأ الرواية مرة أخرى حتى يعيد تكوينها باعتبارها ثنائية عضوية ، وتلك هى الطريقة التى تمكن الناقد عند القراءة الثالثة من أن يتذوق تذوقاً كاملاً خصوصية النسيج ، والتفاعل الدائم بين الصريح والضمنى الذى يعد جزءاً رئيسياً فى تأثير الرواية الرمزية على القارئ . إن التبرير الحقيقى الوحيد لفصل الرمز ، والتمييز بين الجانب الحرفى والجانب اللاهرفى ، لا يعدو أن يكون التجاوب المتزايد « للكل » الذى أعيد تكوينه ، ولا يساعد على هذا التجاوب سوى عملية الفصل هذه .

ويمضى كامى فيؤكد أن عملية التمييز بين المستوى الحرفى والمستوى المجازى للتفسير ، ليس عملاً يسيراً ، أما الناقد الخلاق على وجه الخصوص ، فقد يجد نفسه مدفوعاً إلى محاولة الكشف عن معان أو إشارات لا تمت إلى قصد الكاتب الأعلى . وعن نفسى ، فأنا لا أمانع فى البحث فى الرواية الرمزية عن معنى آخر غير ما قصده الكاتب عن وعى وإدراك ، فقد كان ملفيل Melville مثلاً مديناً لهُوثورن لقيامه بهذه العملية فى روايته موبى ديك Moby Dick غير أن الناقد المدقق لن يستريح حتى يكتشف عملاً محدداً فى الرواية . وهذا النوع من « العامل المحدد » يستعصى على

التعريف الواضح الصريح ، ويلاحظ أن كامى لا يضع له صيغة معينة ، فهو يرى بدلاً من ذلك أنه إذا كان منهج النقد سليماً في التركيز ، فإن القدر الصحيح من التفسير سوف يستتبع ذلك ، فطبيعة المدخل النقدي لا بد أن تكفل عملية إيجاد حد مناسب . ويبدو أن كامى عند كلامه عن كافكا ، يرى على القارئ أن يضع في ذهنه التفسير الحرفي للرواية دون أن ينسى في الوقت ذاته أنه رمز . وهذا التركيز على المعنى الحرفي من شأنه أن يساعد على تأكيد أن البون ليس شاسعاً بين المستوى الصريح والمستوى الضمني ، كما أن الناقد لن يجد نفسه ملاحقاً بحيث لا يغالى في تقديره للترعة الرمزية .

وعلى أية حال ، سنجد آخر الأمر ، أن وضع الحد بين المستويين لن يكون دقيقاً كل الدقة ، فلا بد من وجود نطاق غير محدد المعالم ^(١) ، حيث تظل صلاحية تفسير بعينه وما يتسم به من دقة شيئاً متروكاً للتقدير الشخصى ، ولا بد للرواية الرمزية من حد من اللابينية وبمحال لعدم التحديد إلا أن هذه اللابينية تضيف إلى العمل الفنى بعداً جديداً ، فهي تعطى الرواية الرمزية حداً خيالياً يزيد من قوتها ومن مستواها الفنى ، ويلوح لى أن مثل هذه الفكرة قد جالت بذهن كامى عند كتابته عن مؤلفات كافكا ، وقوله إن طبيعة هذه الأعمال أو ربما روعتها من شأنها أن تقدم لنا كل التفسيرات ثم لا تؤكد لنا على أى تفسير .

ويشير كامى إلى الطبيعة الرمزية لرواية « الطاعون » في الصفحة الأولى من الرواية ، وقد أخذ العبارة التي صدرها روايته من مقدمة ديفو Defoe للمجلد الثالث من رواية روبنسون كروزو : « ... إن تصور نوع من السجن عن طريق تصور نوع آخر ، شيء معقول بقدر ما هو معقول تصور شيء موجود فعلاً بشيء آخر لا وجود

(١) كان الفكر اليونانى الذى أشاد به كامى فكراً للحد ، كما كانت الفلسفة اليونانية في صميمها فلسفة حدود ، أو فلسفة حدية ، فهي لا تتعلم الإنسان أنه ليس إلاهاً وليس حيواناً ، بل في متزلة وسط بين المتزلتين ، وأنه كلما تجاوز هذا الحد تردى في هاوية المأساة ، والواقع أننا نستطيع أن نقارن بين هذه الفكرة وبين فكرة الحد عند كامى ، التي تستهدف بدورها الحد من المجرى بحيث لا يطمح إلى الثورة التاريخية ، فوضع حد للتمرد معناه في الحقيقة احترام الطبيعة الإنسانية ، ومعناه كذلك الوفاء للتمرد الأصيل ، والحيلولة بينه وبين الوقوع في مهاوى التورات . (المترجم) .

له . « إلا أن كامى يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه ديفو ، وكما أشرت قبل ذلك فهو يستخلص معنيين مجازيين من رمز الطاعون ، حيث إن الرواية مليئة بالإشارات الواضحة المتكررة سواء إلى الاحتلال الألماني أو إلى قصور الإنسان الميتافيزيقي في هذا العالم . ويبدو أن كامى قد وقف على موضوعه وعلى رمز هذا الموضوع فى عام ١٩٣٩ أصلاً ، ومعنى هذا بصريح العبارة أنه فكر فى الموضوع بلغة المكاتبه بين طفرى القياس الطاعون - والشر ، لكن كامى لم يبدأ فى كتابة « الطاعون » فى صورتها الأخيرة إلا عام ١٩٤٤ . وبمرور هذا الوقت ، أوحى التجربة التى عاشها كامى فى زمن الاحتلال إحياء قوياً بوضع مطابقة جديدة كان فى استلطاعة الصورة الأولى التى رسمها للطاعون أن تستوعبها ، ولا شك أن هذا المستوى الثانى للمعنى ، قد أكدته ولو من الوجهة اللفظية ، ما وصف به عامة الفرنسيين جيوش هتلر بأنهم « الطاعون الأسود » . ومهما كان الأمر ، فليس ثمة ما يبعث على الدهشة فى أنه بقدم عام ١٩٤٤ ، أصبح لمسألة الاحتلال قدراً كبيراً من الأهمية فى الرواية . وكان كامى قد أرسل إلى رولان بارت ^(١) خطاباً قال فيه إن رواية « الطاعون » تعد من ناحية ما أكثر من مجرد تسجيل لأعمال المقاومة ، لكن من المؤكد أنها ليست دون هذا القدر .

وهكذا نجد أمامنا بمحض الصدفة التاريخية رواية رمزية لها تفسيران مجازيان أساسيان ، وسأناقش فيما بعد إلى أى حد تعد « الطاعون » رمزاً دقيقاً لكل من هذين المستويين ، أما الآن فسأقتصر على التركيز حول خصوبة هذا الرمز واتساع مجاله . ولقد أصاب سارتر حين تكلم عن الطريقة التى أعطى بها رمز الطاعون وحدة عضوية لعدد من الموضوعات النقدية والإبداعية ، بيد أنه يمكن النظر إلى خصوبة هذا الرمز من زاوية تختلف اختلافاً طفيفاً ، فنجد فى « الطاعون » صورة تتجاوز إلى المدلول العام فى ثلاث مراحل ، فهى تتناول الحياة الفردية بصورة مباشرة ، وتتناول السياسة والميتافيزيقا بصورة غير مباشرة . وهكذا تتضمن الرواية المجالات الثلاث الكبرى للتجربة الإنسانية .. المجال الفردى ، والمجال الاجتماعى ، والمجال الفلسفى ، وقد تبلورت هذه المجالات جميعاً فى صورة رمز الطاعون . وبذلك يحاول كامى من

(١) انظر خطاب البير كامى إلى رولان بارت حول رواية « الطاعون » فبراير ١٩٥٥ ص.٧ .

خلال روايته أن يوجد اتصالاً بين التجربة الإنسانية على شمولها وبين معيشة القارئ وتفكيره ، والذي يمتاز بثلاثة أبعاد .

« والطاعون » إذا نظرنا إليها من ناحية المستوى الحرفي ، نجد أنها لا تتمتع بنصيب كبير من الأحداث ، ان الرواية التي تستوعب كل الأحداث تتدرج وفقاً للخط الانحنائي الطبيعي الذي يبدأ من بداية الطاعون ، وعمر بمرحلة ذروته في الإهلاك ، إلى أن يختفي آخر الأمر . فأول إشارة إلى وباء « الطاعون » هي وجود عدد من القفازات الميتة في منازل وهران وشلوارعها ، ويبدأ الموت يتفشى بين السكان نتيجة للإصابةهم بانقضاءات النهاية في « خن الورك » وتجفيف ما تحت الإبط . وعندما يزداد عدد الوفيات زيادة هائلة ، تجد الحكومة نفسها مضطرة إلى الاعتراف بانتشار الطاعون ، وعزل وهران عن العالم الخارجي ، ثم اتخاذ الإجراءات للعديدة ، وإجراء التجارب على عدد من الأمصال ، وعلى هذا فقد استمر « الطاعون » متفشياً بلا هوادة لعدة شهور ، دون أن يصلوا إلى أى حل ناجح . وفي آخر الأمر يشفى أحد الأشخاص من مرضه على الرغم من وجود أعراض المرض الرهيبة عليه ، ويتبعه آخرون ، ويمرور الوقت تخف حدة الوباء ، وتقل نسبة الوفيات ، ثم يختفي الطاعون اختفاء فجائياً بنفس الطريقة التي ظهر بها .

ويصور كامي انفعالات السكان أثناء فترة الطاعون التي وصفها وصفاً أقرب إلى الموضوعية والدقة العلمية ، كما يصف الطباعات السكان ، ويصور مواقف الأفراد ، وموقف السكان كمجموع بصفة أساسية ، وهو موقف الخوف ، وقلة الاكتراث ، والهروب من الواقع . ثم هو يدرس المعركة ضد الطاعون والمحاولات العديدة للتغلب عليه عن طريق الطب أو التوضحية أو الصلوات والابتهاالات ، كما هي ممثلة في الشخصيات الرئيسية مثل الدكتور ريو ، وتارو ، وراميرت ، وجران ، والأب نانيلو ، والدكتور ريو هو راوى القصة ، على الرغم من أن ذلك لا يتضح إلا عندما تشرف الرواية على الانتهاء .

وبالنسبة للمستوى الحرفي ، أى القصة باعتبارها وصفاً « واقعياً » فإن اختيار كامي تسمية الطاعون بأنها « تسجيل للأحداث » أكثر منها « رواية » له مغزاه ، فبينما نراه في رواية « الغريب » يستخدم منهج العرض المباشر ، نراه في رواية

«الطاعون» يؤثر منهج السرد الموضوعي ، فالتعليق على الموقف يتم بطريقة موضوعية ، ولم يجسد أو يعاد تكوينه في شخصية من الشخصيات بطريقة ذاتية مثلما حدث في رواية «الغريب» .

هذا الاتجاه نحو الموضوعية يظهر في أوقات عديدة خلال الرواية ، فنجد مثلاً : « يسعى الراوية إلى الموضوعية حتى لا يطلق العنان لنفسه بصفة خاصة ، فهو يرغب في ألا يغير شيئاً عن طريق الوسائل الفنية اللهم إلا إذا كان ذلك في صالح الرواية ككل متماسك ومتربط » .

إن منهج السرد بطريقة موضوعية إلى جانب طريقة تسجيل الأحداث ، يؤديان غرضاً هاماً في الرواية الرمزية ، وعلى الرغم من أن هذا المنهج يؤكد بطريقة خاصة حقيقة الأحداث وصحتها على المستوى الحرفي ، فهو يقيم مسافة بعيداً بين القارئ وبين الأحداث . فإدراك القارئ لوجود رواية للقصة بطريقة موضوعية ، هو الذي يقوم بتسجيل الأحداث ، يحول بينه وبين مماثلة نفسه مماثلة تامة مع شخصيات الرواية ومواقفها ، هذا الانفصال عن الواقع ، وهو الذي يساير قبول هذا الواقع ، يجعل القارئ أكثر استعداداً لتقبل المدلولات الجديدة التي ينطوي عليها الرمز ، كما أن ذلك يجعل القارئ على استعداد لنقل اهتمامه من المستوى الحرفي إلى المستوى المجازي . وهذا يعني أنه من السهل الإغراق في الواقعية إغراقاً تاماً دون إضعاف للاستنتاجات الرمزية ، ومن الواضح أن تقوية الجانب الحرفي الصريح في الرواية ، يمهّد للارتفاع بمستوى الرواية الرمزية ، ويزيد من قوة الرمز . وإن استخدام منهج السرد الموضوعي ، وتسجيل الأحداث يحول دون التردى في خطأين جسيمين في الرواية الرمزية هما ، الوعظ السافر والمغالاة في التجريد . وإن تصوير الشخصيات وعرضها يعد من الصعاب الموجودة في الرواية الرمزية ، وذلك من جانب المستوى الواقعي . إن شخصيات مثل ريو ، وتارو ، وجران ، ليسوا على الإطلاق مجرد أبواق تعبر عن أفكار ، لكن لا ريب في أننا لا نرى لهم صورة واضحة المعالم ، كما أن طريقة تسجيل الأحداث تجعلنا على مسافة من الشخصيات دون أن تكون لها كثافة نفسية تبعث على الاقتناع كاملاً . وهذه النقطة تثير تعليقاتين :

أولاً : يرى كامى أنه قد كتب تسجيلاً للأحداث ولم يكتب رواية ، وهو بذلك يكشف عن حصافة دقيقة فى مثل هذه الأمور ، تعيد إلى الأذهان تفرقة جيد بين الرواية والحادثة والقصة roman , recit , sotie . على أنه إذا كان هناك ما يدعو إلى تقبل « الطاعون » على علائها ، فإن تصوير الشخصيات فى هذه الرواية يتفق كل الاتفاق مع تصنيف كامى لها على أنها شكل أدبى ، أما اعتراضنا على افتقار الشخصيات إلى أعماق نفسية ، أو انعدام التميز الفردى بشكل كاف ، فمعناه مطالبتنا بنوع أدبى مختلف كل الاختلاف عن النوع الذى قصد إليه كامى .

ثانياً : ولعل هذه النقطة على قدر أعظم من الأهمية ، هو أن الشخصيات الرئيسية فى رواية « الطاعون » لها سمات أخلاقية محددة المعالم ، فهذه الشخصيات واضحة الأبعاد ، ظاهرة السمات فى الطباعاتها بداء الطاعون ، ذلك الداء المباغت الرهيب ، ومن ثم فهى تعرض لنا موقفاً بالغ التطرف . ويهتم كامى بسلوكها تجاه هذا الموقف ، ازد على ذلك أن الهدف الرئيسى فى « الطاعون » هو تصوير الطباغات عامة أو اجماعية تجاه مشكلة اجماعية كذلك ، فالحلول الخاصة للمشكلات أو المآزق الفردية ذات أهمية ثانوية ، بل قد تكون غير ذات موضوع . ولذا يهتم كامى بأن يضمن على شخصياته الرئيسية سمات أخلاقية عامة ، أكثر من اهتمامه بأن يضمن على كل منهم صفات نفسية فردية خاصة . وهذا مما يتفق ورأيه ، الذى يعد صدق لرأى مالرو ، من أن مركز الثقل فى الأدب قد انتقل من عالم السيكلولوجيا إلى عالم الميتافيزيقا .

وقبل الانتهاء من الحديث حول المسائل المتعلقة بالمنهج السردى وطريقة خلق الشخصيات فى رواية « الطاعون » يلزمنا ذكر سمة جديدة ، فكامى يحكى رواية على لسان الراوى بضمير المتكلم الذى يحتفظ بشخصية مجهولة حتى آخر فصل من فصول الرواية ، وإذا به يكشف عن نفسه فى آخر الأمر ، فيتضح أنه الدكتور ريو الشخصية الأولى فى الرواية . وهكذا نرى أن المنهج السردى يختلف اختلافاً كبيراً فى رواية « الطاعون » عنه فى رواية « الغريب » ، فقد كشف ميرسو عن نفسه مباشرة أثناء عرضه للأحداث التى كان يشعر إزاءها بالغربة التامة الكاملة ، وأن طريقة السرد فى قصته تؤكد دوره كضحية ، وعلى العكس من ذلك يخفى دكتور ريو

شخصيته عن القارئ في الوقت الذي يروى فيه أحداثاً يشترك هو نفسه فيها . وكذا الطريقة التي يتبعها في سرد قصته تؤكد دوره « كشاهد » على الأحداث ، فاتصاله بالحدث قدر انفصاله عن السرد . وهكذا يمكن القول بأن كامى يصور قصة ريو الذاتية بأسلوب غير ذاتي ، كما أنه يتجنب التجريد ويحفظ « بالجانب الإنساني » باستخدامه « ريو » راوية للأحداث ، لكنه يجعله يروى القصة بطريقة تخدم في نهاية الأمر الغرض التعميمي للرمز ، ويتضح الغرض التعميمي للرمز من تفسير ريو لسبب إنكاره الشديد لشخصيته فترة طويلة :

« عندما يجد نفسه مدفوعاً إلى مزج سره مزجاً مباشراً بالأصوات المنطلقة من ضحايا الطاعون الذين يعدون بالآلاف ، كان يعترضه تفكيره بأن كل ألم من الآلام التي يكابدها قد كابدها الآخرون ، وتلك ميزة كبيرة في عالم دائماً ما ينفرده فيه الإنسان وحده بالآلام . أجل ؛ إنه منوط بالتعبير عن آلام الناس جميعاً » .

وهكذا فإن التأثير السردى الذي يخلقه كامى في رواية « الطاعون » يثير اهتمام القارئ عن طريق إحدى الشخصيات التي تبعد عن نفسها مركز الاهتمام ، وتنقله إلى مجموعة ترمز إلى البشر جميعاً . أى أن مهمة ريو كراوية ، هى أن يجمع أولاً اهتمام القارئ ، ثم يشته بعد ذلك . وهكذا يحاول كامى أن يحقق امتداد الاهتمام حتى يتعدى نفسية الفرد ، ويخرج إلى الوضع الإنساني على شمول ، مما يعد في نظره صفة رئيسية من صفات الأدب الرفيع في العصر الحاضر .

والآن أعود إلى المستوى الأول من المستويين المجازيين في رواية الطاعون ، وهو الطاعون كرمز للاحتلال ، فثمة عدد كبير من المطابقات القياسية سنعقدها أثناء الحديث عن هذا المستوى ، فمن بين عديد من الأمثلة التي تصلح للاستشهاد بها ، نجد اضطراب الرأى العام ، والإحساس بالعجز والحيرة لدى قبول الوباء على أنه أمر واقع (ص ٤٨) توزيع الطعام والبتزين بالبطاقات ، الانقطاع المستمر في تيار الكهرباء ، اختفاء وسائل المواصلات في المدينة (ص ٩٤) التدابير المشددة التي أعلنتها الصحافة وازدياد رقابة الشرطة (ص ١٣٠) ازدياد المقاومة ضد الطاعون (ص ١٥١) نشاط « كوتار » في السوق السوداء (ص ١٦٠ ، ١٦١) عمليات الدفن الجماعي لضحايا الطاعون في القبور المفتوحة (ص ١٩٨) معسكرات العزل

ومكبرات الصوت الموجودة بها (ص ٢٦٧) ازدياد الأمل في التخلص من الطاعون ، الفرحة بأختفاء الطاعون ، عمليات الاقتصاص التي تلت ذلك ، والانتقام من «كوتار» (ص ٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٣٣٠ - ٣٣٣) .

ولا شك في أن مزايا معالجة موضوع الاحتلال بطريقة رمزية ، لا تحتاج إلى مزيد من الوضوح ، ومع أن « المعايينة » المباشرة غير موجودة ، فقد كان من جراء ذلك تجنب مزالق هذه الزيادة ، كما أن رفض كامى لأن يعرض صورة واقعية مباشرة للاحتلال ، كان من شأنه أن ابتعد بالمنهج السردى عن نطاق العواطف الفردية والأهواء الشخصية ، كما أن التصوير الرمزى يساعده على تجنب استخدام أنواع الضغط في العصر الحديث ، تلك التي أدت إلى الإقلاق من قيمة كتابات كثيرة عن الاحتلال والتحرير . هذا ولقد ساعده استعمال الرمز على توسيع مجال الرواية بحيث تستوعب كل أنواع الطغيان السياسى . أما بالنسبة للمستوى المجازى الأول ، فنجد أن الرمز الذى يستعمله قابل للامتداد إذ يتعدى حدود المكان عندما يمتد امتداداً خارجياً ، ويشمل حدود الزمان عندما يرتد إلى الوراء ، فالرمز يتعدى التعبير عن الوباء في وهران ، إلى الإشارة إلى الاحتلال الألمانى لفرنسا ، ثم الإشارة إلى احتلال أوروبا الغربية كلها ، فالإشارة إلى أى نوع من الديكتاتوريات ، سواء أكانت هتلرية أو ستالينية ، وأخيراً يتعدى الرمز هذا كله إلى الإشارة لصفات عامة مشتركة بين أنواع الطغيان في التاريخ القريب والبعيد .

وفي اعتقادى أن التحقق من تعدى الرمز وشموليته ، كان يمكن وراء النقد اللاذع الذى يدل على ذكاء خارق من جانب الماركسيين في فرنسا لرواية « الطاعون » ، ويبدو أن كامى يشير إلى هذا في خطابه إلى بارت الذى سبق أن تكلمت عنه : « لاشك أن هذا هو السبب في تقديم إياى ، ذلك أن رواية الطاعون تعبر عن مقاومة أى نوع من أنواع الطغيان » .

ويمكن بل ويلزم توجيه نقد جديد إلى عنصر الاحتلال في رواية « الطاعون » ، ومع أن رمز الطاعون يعد إلى حد ما صورة نموذجية للاحتلال إلا أن صلاحية هذا الرمز من نواح أخرى على قدر من الأهمية ، فربى مثلاً أن المحن الأخلاقية إبان الاحتلال تكاد تكون معدومة في هذا التصوير الرمزى ، فالمناقشات

العصية حول الغايات والوسائل الكفيلة بتحقيقها ، والمسئولية الشائكة في الاختيار بين قتل جندي ألماني ، وبالتالي التسبب في وفاة اثني عشر أسيراً فرنسياً أخذوا كرهائن .. كل هذه الجوانب أخفق الرمز في أن يشعلها ، وفي نطاق مفهوم الطاعون ، أو على الأقل ، وفقاً لتصوير كامى ، لا تصبح التصرفات السليمة واضحة ألا بعد أن يقرر الفرد اختيار مكافحة هذا الوباء ، غير أن مشكلات حادة كانت قد ثارت في زمن الاحتلال حول التصرفات التي تتبع « وسبب ذلك أن الفرد كان قد أثر جانب المقاومة . وتمة ثغرة أخرى وهي ضعف الطاعون من حيث هو رمز على قسوة الإنسان لأخيه الإنسان ، وهناك كذلك غموض أخلاقي يبعث على الحيرة فيما خلفته أفعال الإنسان مثل الحرب ، الاستعباد ، الظلم ، إلا أن هذا الغموض غير موجود على الإطلاق في رواية الطاعون . إن استعمال كامى للطاعون رمزاً ، وتأكيداً على ما به من صفات تعسفية تمنح به إلى الظلم ، يعنى أنه يضع « الشر السياسى » في نطاق ظاهرة تخرج عن مجال المسئولية الإنسانية .

وعند هذا الحد ، يبدو لى أن كامى قد وقع ضحية الوهم الإنسانى الكبير ، في وجود طبيعة إنسانية كاملة أو قريبة من الكمال ، فهو يتجنب مواجهة مشكلة الشر الناتج عن تصرفات إنسانية ، لأن ذلك قد يفضى به إلى قبول منطقى لوجود نوع من الإله . وإن استعماله الطاعون رمزاً ، يعنى مع هذا أنه يضع الحرب وشروطها على نفس المستوى مع الكوارث الطبيعية ، مثل الزلازل والعواصف الثلجية ، وهي ظواهر تخرج عن نطاق المسئولية الواضحة بالنسبة للفرد ، فهو يعادل الحرب بالطاعون ، والشر بالمرض ، ثم يبحث بعد ذلك عن علاج إنسانى لهذه الشرور . ولا بد بطبيعة الحال ، من القول بأن هذا الموقف من جانب كامى تجاه الاحتلال ، يتفق كل الاتفاق مع إحساسه المفرط بآلام الإنسان ووفاته ، إلى جانب عدم إيمانه بالله . أما عن نفسى ، فأنا على أية حال ، لا أستطيع إنكار الاعتقاد بأن رمز الطاعون بالنسبة للتعبير عن عنصر الاحتلال لا يبنى بالغرض ، فأنا أجد أن هذا الرمز مناسب في مجال المعاناة لكنه لا يبنى بالغرض في مجال الظلم ، فهو ينطوى على بؤس الإنسان ، لكنه يتجاهل ظلم الإنسان .

وهكذا نجد أن عنصر الاحتلال بأسره في رواية « الطاعون » قد أصبح من الوجهة الأخلاقية عارياً مجرداً . ولا يمكن أن نجد الإقدام على عمل سليم في سبيل

غابات خاطئة أو عواقب وخيمة تأتي كنتيجة طبيعية لدوافع خيرة . إن « الطاعون » يتيح مشابهاً مادية كثيرة لصورة الاحتلال ، إلا أنه قاصر عن نقل الإحساس بأنه من فعل الإنسان ، وبأنه يتصف بالغموض من الوجهة الأخلاقية . وعلى الرغم من اتصاف الرمز بمثل هذه السمات ، إلا أن ذلك من شأنه أن يضعف من تفسيره تفسيراً سياسياً ، في الوقت الذي يدعم فيه تطبيقه من الوجهة الميتافيزيقية . وبهم كامي بالنسبة لهذا المستوى الثالث بمشكلة الشر ، بمعنى المعاناة لا بمعنى الظلم ، وهو يرى أن رمز الطاعون وسيلة مثلى للتعبير عن هذا المعنى ، فالطاعون ظالم يجح إلى القهر . إن ظهور الطاعون واختفاء يخرج في نهاية المطاف عن نطاق المسؤولية الإنسانية ، ومع ما له من مضاعفات رهبة ، فإن ما يعرف عن مصدره لا يكاد يذكر ، حقاً أنه كارثة مألوفة ، إلا أنه ليس ثمة ما يحول دون وقوعها . ومن بين صفات الطاعون ، على أية حال ، التركيز من ناحية المكان ، والانتشار من ناحية الزمان مما يجعل منه أداة مناسبة للتعبير عن أفكار كامي الميتافيزيقية .. فالبحر يحيط بوهران من ناحية ، ومن ناحية أخرى فور أن تحقق الناس من وجود الوباء ، غلقت البوابات لمنع انتشار العدوى . إن صورة وهران وقد عزلتها الطبيعة والكارثة تعطى نموذجاً آخر « للعالم المغلق » الذي وجده كامي في كتابات لوكريتيوس وصاد والرومانسيين ونيشيه ولوتريامون ورامبو والسيرياليين وغيرهم من الكتاب المحدثين ، وهو يتعرض لهذه المسألة في بداية الجزء الرابع من « الإنسان المتمرد » ، ويرى أن الثورة الميتافيزيقية قد وجدت تعبيراً عنها إما في أسلوب خاص بها أو في صورة « العالم المغلق » . فداخل نطاق المحدودية والتركيز في « عالم مغلق » تطلع الكتاب إلى المنطقية والوحدة لاتخاذها ركيزة الفلسفة ميتافيزيقية جديدة .

وهكذا نرى أن ما للطاعون من نطاق مكاني محدود ، وما يتصف به هذا النطاق من ضيق وتركيز ، يساعد على إضفاء مدلول شامل عليه ، كما أن ما للوباء من صفة وقتية لها أثر مماثل ، إذ أن سكان مدينة وهران قد كابدوا تجربة استمرار وباء الطاعون باعتبارها متتالية لا تنقطع ، ومن ثم انعدام وجود العلاقات الزمانية كما انعدم منهج التفسير التاريخي . إن الطريقة التسجيلية في سرد الرواية تؤكد الإحساس بتوالي الزمن بلا توقف ، إذ أننا نجد الحركة والانطلاق والتدفق ، ولا نجد الشرح والتفسير والتقييم . ويتج عن هذا كله نوع من الزمان المثالي المجرد يؤكد بدوره

الجانب العام للرمز ، ويجعل تطبيقه ميتافيزيقياً أكثر سهولة ويمراً .

وهكذا نجد أن رواية « الطاعون » وما تصوره من سكان وهران المعزولة عن بقية دول العالم ، وما تعانیه من الوباء وضحاياہ الذين يتساقطون ، تعد صورة للوحشة الكونية ، أو لعدم معقولية وضع الإنسان . إن صفة العيث التي يؤكدہا كامی فی رواية « الطاعون » بصفة خاصة ، والتي يتمرد علیہا تمرداً عنيفاً ، ليست إلا مشكلة الشر ، وكما أشرت سلفاً ، فإن كامی يستعمل « الطاعون » رمزاً للمعاناة ، للبؤس والآلام الإنسانية ، التي تعد ظاهرة هامة فی مشكلة الشر . وهذا الموضوع هو شغل كامی الشاغل ، فنحن نقف على إشارات كثيرة له فی كتبه وكتاباتہ .

وتعد العبارة التالية التي قالها أثناء الحديث الذي أدلى به إلى دومينكي لاتور موبورج Lataur-Maubourg في عام ١٩٤٨ صياغة نموذجية ، ولو أنها موجزة لهذا الموقف الذي يقفه كامی : « إنني أشاطرکم ارتياحکم من الشر ، لكنني لا أشاطرکم ما تشعرون به من تفاؤل ، فأنا لازلت أصارع هذا الوجود الذي لا يحظى فيه الصغار بغير الموت والمعاناة » .

ومشكلة الشر بهذا المعنى تتركز بصفة خاصة فی خطبتين دينيتين ألقاهما الأب الجزويتى بانيلو Jesuit Father Paneloux ، أما الخطبة الأولى فتعيد إلى الأذهان الخطبة النارية التي ألقاها أب جزويتى آخر فی رواية جيمس جويس « صورة الفنان فی شبابه » . وقد ألقى الأب بانيلو الخطبة الأولى فی أوائل أيام الطاعون ، وهو يفسر الطاعون على أنه ذو أصل علوى ، وذو غرض تأديبى ، وهو قصاص عادل بخطايا أهل وهران ، ويؤكد ما يقوله من أن الشر ولو أنه منهج للعقاب إلا أنه وسيلة للخير . وفى هذه الخطبة الدينية نجد صورة للمسيحية القاسية ، بل إن كامی لم يجد غضاضة فی استعمال عنصر من عناصر التصوير الماخن ، حيث يعرض فی هذا المجال تفسيراً لمشكلة الشر يكفل فصل المسيحية إلى معسكرين ، وبالمثل ينقسم مستمعو الأب بانيلو إلى قسمين ، فبعضهم يقبل حججه بلا جدال ، والبعض الآخر يظل عند عدم اقتناعه . أما البعض الثالث وهم المتمردون الذين يعد كامی نفسه واحداً منهم ، فيستخرجون من ظاهرة الطاعون الإحساس بأنهم قد قضى عليهم بسجن

غريب لاقترافهم جريمة لا يعرفون لها مصدراً . كما أن ريو يقول في أثناء مناقشته للخطبة الدينية مع تارو فيما بعد ، إنه حتى ولو زاد الطاعون أو ارتفع بالمستوى الأخلاقي لدى الناس ، فلا يمكن للفرد أن يستسلم للبؤس الذي يجيء في أعقاب الوباء إلا إذا كان مجنوناً أو جباناً أو فاقد البصر . وهو يؤمن بأنه إنما يمضي في الطريق السوي بصراعه ضد نظام الكون .

وكان الأب بانيلو قد ألقى خطبته الدينية في شهر أبريل ، إبان الأيام الأولى لتفشى الطاعون ، وفي غضون شهور ستة ، كان عدد الوفيات قد ارتفع إلى نسبة مخيفة ، وفي أثناء ذلك يموت أحد الأطفال ، وهو ابن مسيو أوتون القاضي ، ويصف كامى هذا الحادث، وصفاً مفصلاً . وكان ريو وبانيلو من شهود هذا الحادث ، وفي أثناء سيرهما يصرح بانيلو بأن الإحساس بالفرد قد بلغ به ما بلغه بريو ، وذلك من جراء رؤية الآلام المبرحة التي يعانيها الطفل . إلا أنه يرى أنهما قد يكابدان الإحساس بالاشمئزاز ، لأنهما لا يستطيعان استيعاب المغزى البعيد من وراء هذه المعاناة . وعندما يمضي قائلاً إنه يلزم أن نحب ما تعجز مداركنا عن استيعابه ، يرد عليه ريو محتداً وفي ألفاظ أشبه بالفاظ كامى نفسها : « لا يا أبت ، إننى أفهم الحب فيها آخر ، فأرفض حتى النهاية المريعة أن أكن الحب لهذا النظام الذى تجرى عليه الأمور ، والذى لا يحظى الأطفال في أعطافه بغير العذاب » .

ويلتقى بانيلو خطبته الدينية الثانية حول الوباء بعد وفاة ابن أوتون بفترة وجيزة ، وهذه الخطبة تختلف اختلافاً بينا عن سابقتها من حيث استعمالها كلمة « نحن » أكثر مما تستعمل كلمة « أتم » وتتسم الخطبة بمزيد من الخشوع ، كما تسود ألفاظه وعباراته نغمة التردد . وعلى الرغم من أنه لا يزال على إيمانه بأن الشر ينتهى آخر الأمر بالخير ، فإنه لا يمكن إثبات هذه العقيدة عن طريق العقل ، بل ينبغي قبولها عن طريق الإيمان .

ويدفعه موت ابن أوتون إلى التفرقة بين المعاناة المحتومة (دون جوان في الجحيم مثلاً) وبين المعاناة اللاحتومة بشكل ظاهر (الطفل الذى قضى عليه الطاعون قضاء بطيئاً ومولماً) وهو يرفض كذلك الحججة الواهية التى تقول إن نعم الجنة يعوض عن جحيم الدنيا . وهكذا تؤدى مشكلة الشر بالفرد إلى مفترق الطرق ، فيختار إما

الإيمان الكامل أو الإلحاد الكامل ، ولا يتورع الأب بانيلو عن استخدام كلمة « القدرية » fatalism بصدد التعبير عن الموقف الذى يمتدحه ويتركه فى آخر الأمر ، غير أن القدرية التى تؤثر فى قلب اللامعقول عن طريق الاختيار الإيجابى ، لا بد أن تكون قدرية فعالة .

لقد استغرق تلخيص الخطبتين الدينتين بعض الوقت ، وذلك لأنها تتناولان الموضوع الرئيسى فى رواية « الطاعون » لكنها فى الأساس يظهران إلى أى حد تنبثق الاعتبارات الميتافيزيقية والدينية انبثاقاً مباشراً من المستوى الحرفى . وأرى أن هذه السمة الأخيرة تساعد على أن تجعل الفرد أكثر استعداداً لقبول المدلولات الواسعة للمستوى المجازى الثانى ، أن الميتافيزيقا المباشرة للخطبة الدينية تعد ذهن القارئ لمحاولة فهم الميتافيزيقا غير المباشرة فيما يتعلق بالرواية ككل ، وذلك دليل آخر على التكامل الوثيق بين الجانب المادى والجانب التجريدى للرمز ، ونذكر على سبيل المثال عدداً من الرموز الثانوية التى ارتبطت « بالعالم المغلق » كالبحر أو النافذة التى يتجه إليها ريو فى كثير من الأوقات العصبية . وإن ما قلناه بشأن هدف كامى وكيفية وصوله إلى هذا الهدف لفيه الكفاية ، ولا بد من القول بطبيعة الحال ، إنه على الرغم من التحليل السابق الذى قد يكون له هدف بعينه ، فإن الحكم النهائى على الرمز لا يكون إلا بقراءة الرواية فعلاً ، وفى أثناء هذه القراءة ، تعمل أحداثها على ثلاثة مستويات فى نفس الوقت ، وبالاتقال السريع من مستوى إلى آخر ، وهذا مما يتيح للرواية بؤرة ممتازة تتركز فيها الأضواء . فرمز الطاعون يمزج عناصر الحياة اليومية بالعناصر السياسية والميتافيزيقية فى صورة واحدة تتسم بالقوة والانتشار ، وأن كل مستوى من مستويات التصوير يستفيد من وجود معنى مصاحب له من مستوى آخر ، ولن تقتصر كل موضوعات الكتاب على الصدور من الصورة الرئيسية للطاعون وهى الصورة التى تسود الرواية ، بل إن هذه الموضوعات تمتزج مرة أخرى فى مغزى جديد ومدلول جديد .

وإن « الغريب » أولى روايات كامى لتتصف « بالعصرية » إلى حد كبير ، لما فيها من أساليب فنية عديدة وبارزة ، ولما فيها من مشابهة مع طراز القصص الأمريكى الحديث ، ولما فيها من ابتعاد عن المواقف الأخلاقية القديمة . لقد كان

لهذه الرواية من الأصالة والتجريب ما جعلها أقرب إلى ما يعرف باللارواية^(١). أما الرواية الثانية « الطاعون » فمن الواضح أنها أقل تجريبية من ناحية الشكل ، فالبناء الرمزي والهدف الرمزي للرواية أوحى بنوع خاص من الرجوع إلى الأشكال الأولى للنثر القصصى وأعنى به شكل النثر المجازى . ولقد سبق لى أن قلت إن « الطاعون » ليست رواية رمزية ، والسبب فى ذلك من ناحية أن الرواية الرمزية بمعناها الأول الدقيق ، لا يمكن أن تصبح فى الوقت الحاضر شكلاً روائياً جاداً يبعث على الاقتناع ، وفى الوقت نفسه فقد ألحقت رواية « الطاعون » إلى نوع من الحنين إلى الوسائل الشكلية القديمة . ويتضح هذا كله فى الرواية الثالثة لكامى وهى رواية « السقطة » La Chute التى تتفق والتقاليد القديمة كل الاتفاق ، وعلى هذا الأساس تصبح رواية « السقطة » أقرب ما تكون إلى نوع الرواية الفرنسية التى تعد فى نظره أفضل الروايات جميعاً . فهى رواية تصف دخائل حياة خاصة يروها بلسان المتكلم ، هذا إلى جانب العمق النفسى والأهداف الأخلاقية التى تشجعنا على أن نضعها فى مصاف « الرواية الذاتية » التى لا تزال تحتفظ فى فرنسا بما لها من حيوية ونجاح . وإن اختيار الموضوع ومعالجته فى رواية « السقطة » يؤكد ارتباط كامى بالنسبة للرواية الذاتية وحسب ، ولكن بالنسبة للتراث الأخلاقى العريض فى الأدب الفرنسى . وكذا التفكير فى العاجل والآجل فى « حكم » لاروشفوكو . ولقد

(١) تسمى أحيانا « باللارواية » معنى انها تقف على النقيض من تكنيك الرواية المعروف ، وتسمى أحيانا أخرى بالرواية الجديدة بمعنى ارتباطها بمشكلات العصر . على انها فى كلا الحالين ليست مجرد مجموعة من الحيل المستحدثة فى كتابة الرواية ، فالرواية الجديدة عند اعلامها الان روب جرييه وناتالى ساروت وميشيل بوتور لا تبدأ من نقطة التكنيك ، بل على العكس قد يكون التكنيك هو نقطة الانتهاء ، لأنها إما تبدأ من ارتباط الكاتب الروائى بمشكلات عصره . صحيح ان أصحاب الرواية الجديدة ينصون على ضرورة اخضاع التكنيك أو الأسلوب للرؤية التى يريد الكاتب أن ينقلها إلى القارىء ، ولكن الصحيح أيضا ان « الرؤية » لا « التكنيك » هى المدخل إلى فهم الرواية الجديدة ، ولكنها ليست الرؤية الايديولوجية الواضحة كما عند كتاب الرواية الوجودية أو الماركسيين من أصحاب الواقعية الاشتراكية ، لأن كاتب الرواية الجديدة يحسب ناتالى ساروت عليه أن يخلص نفسه من نسج الأفكار المسبقة والصور الجاهزة ، وعليه أيضا بحسب آلان روب جرييه ألا يحتضن سوى « الايديولوجية الفنية » ان صح التعبير ، أعنى ألا يحتضن سوى تصوره لطبيعة العصر الذى يعيش فيه ، وألا يبتزع سوى الشكل الفنى اللازم لإدراك موقفه الحقيقى فى عالم الحاضر . (الترجم).

أسهم لاروشفوكو بنصيب في تطور الرواية الذاتية ، ونقف على صلة كامى بالحكم في الأقوال المأثورة البارزة التي تزخر بها رواية « السقطة » ، كما أن أوجه الشبه ظاهرة في نفس التراث السائد في القرن الثامن عشر . ومن الممكن عقد مقارنة طريفة بينها وبين كتاب « ابن أخ رامو » الذى ألفه ديدرو ، لما فيها من مناقشات تنصف بالتهكمية أحياناً وبالعاطفية المفرطة أحياناً أخرى ، وذلك في موضوعات مثل العبقرية ، البوهيمية ، طبيعة السعادة ، نسبية الفضيلة ، وأن الموقف تجاه الحياة الذى عبر عنه كامى في رواية « السقطة » يجعل منها قصة جديدة في نوعها ، بيد أن التصوير الشكلي لهذا الموقف له ما للروايات السابقة من سمة تقليدية .

أما « السقطة » فهي رواية يقصها جان باتيست كلامنس ، ويحكى فيها حياته وأفكاره ، ويتصف عرضه لهذه الرواية بالسخرية والذكاء ، وتسوده روح الأنانية التي لا تخلو من سمة المراوغة . ويقص كلامنس روايته على أحد الأشخاص الذين تعرف عليهم مصادفة ، ونرى تعليقات هذا الشخص على الرواية ترد بصورة غير مباشرة ، لكنه لا يفصح عنها أبداً باللفظ الصريح . ويدور الحديث في امستردام حيث يغشى كلامنس حانة رخيصة بالقرب من الميناء ، وكان في يوم من الأيام محامياً ناجحاً في باريس ، وكان يدافع بما أوتي من قوة التعبير عن الفقراء والمضطهدين والمجرمين ، وكان يتمتع بالاحترام والإعجاب الذى أعاده عليه حذابه على الخير وقضاياه من أجل الخير بما أثارته في نفوس الجمهور . أى كان متتمياً insider من الدرجة الأولى ، وأحد الأعمدة التي يركز عليها المجتمع . وإذابه على حين غرة يمر بتجربة تجرده من ارتياحه الأخلاقى ومن تقديره لذاته ، فينما كان يمر على نهر « السين » في وقت متأخر بالليل ، رأى فتاة تتحدر بإلقاء نفسها في النهر من فوق الكوبرى ، وعلى الرغم من سماعه صوت المياه الذى نتج عن اصطدام جسدها بأمواج النهر ، وسماعه صرختها اليائسة ، لم تحتلج في جسده عضلة واحدة ، ولم يخف لنجدتها ، وإنما انتقل بمتهى البساطة إلى الجانب الآخر من الطريق . وقد ظلت هذه الذكرى .. ذكرى الجبن والخوف حية في ذهنه من جراء ضحكة غامضة خيل إليه أنه سمعها ، وظلت هذه الذكرى تؤرق مضجعه ، وبدأ ينظر إلى أعمال الخير التي فعلها قبل ذلك على أنها مجرد مظاهر انغمس فيها من أجل اجتلاب مديح الناس . لقد أخفق كل الإخفاق في عمل الخير عندما لم يتوافر الدليل المادى الذى

يوجه ضده ، ولما غلبه الشعور بالعقم الأخلاقي ، بدأ يسعى للهروب بالانغماس في مختلف صور الفساد . وفي نهاية الأمر ، أقلع عن حياته كمحام ، ونفى نفسه بعيداً عن باريس ، وأصبح كما أطلق على نفسه « القاضي النادم » في « حانة مدينة المكسيك » بأمستردام .

وهنا نقابل كلامنس للمرة الأولى في رواية « السقطة » عندما يكون الانتقال من إنسان يمتن المحاماة إلى « قاض نادم » قد سم ، وأصبح عمله الحالى اجتلاب الغرباء إلى الحانة ليعترف لهم بفشله الأخلاقي ، بحيث يوجه لهم اتهاماً مماثلاً لمشاركته جريمة الجبن والخوف . وبذلك أصبحت قصة حياته مرآة تعكس حياتهم ، وهذا ما يعنيه بلفظة « القاضي النادم » ، كما أن محاولته القيام بهذا الدور نفسه على أحد الغرباء ، يتيح لرواية « السقطة » موضوعها المباشر .

ولقد أوردت هذا الموجز للرواية ، لأنها بخلاف روايتي « الغريب » و « الطاعون » عادية للغاية من ناحية الشكل ، أما من ناحية المضمون ، فمن العسير تفسير هذا المضمون بشيء من اليقين . وما قلته حتى الآن ، يوحى في اعتقادي بأن رواية « السقطة » تختلف عن الروايات الأخرى في أكثر من ناحية ، فبينما نرى أن أحداث روايتي « الغريب » و « الطاعون » قد وقعت تحت أضواء شمال أفريقيا وظلالها الواضحة المعالم ، نجد أن خلفية رواية « السقطة » ليست سوى الضباب المشبع بالندى ، والسماء الملبدة بالغيوم في أمستردام . وهذا التغير في الموقع الجغرافي يعكس بدوره تغيراً في الجو الأخلاقي ، أن الجو المحيط بالرواية جو من الجريمة والشك والغموض ، بينما كانت البراءة الصريحة هي مصدر الإحساس بالغربة في رواية « الغريب » ، ومصدر العزلة العنيد في رواية « الطاعون » . أما رواية « السقطة » فتتسم بالتشاؤم العميق أكثر مما تتسم به القصتان السابقتان ، ويبدو أنها جاءت نتيجة لتأمل طويل حول نفس الموضوع ، وكما يتضح من عنوان الرواية فهي تثير الشك حول الافتراض القائل ببراءة الإنسان الواضح كل الوضوح في روايتي « الغريب » و « الطاعون » . ولا شك أن كامى لم يقصد أن تكون الرواية ذات طابع مسيحي ، لكن من الواضح أنها ليست بالتأكيد منافية للمسيحية بنفس الطريقة التي كانت عليها القصتان السابقتان . وكذلك يختلف رأى كلامنس كل الاختلاف عن الرأى الذى يدلى به ميرسولقسييس السجن ، ومن ناحية التأكيد فهي تختلف

على الأقل عن رأى تارو الذى شاء أن يكون « قديساً بلا إله » .

إنه إذا كانت السمات الشكلية المحضة فى رواية « السقطة » أقل إثارة من السمات الشكلية فى الروايات السابقة فإن ذلك لا يقلل من روعتها ، كما أن الرواية تسودها النغمة التهمكية بالإضافة إلى ملاحظات ثاقبة عن الحياة بوجه عام ، وعن المجتمع البورجوازي المعاصر بوجه خاص . وفى بعض الأحيان تتخذ هذه السخرية طابعاً ثقيلاً كالكابوس ، وكذا الأسلوب والتصوير ، كما نجد أن تدفق الألفاظ ذلك التدفق الرائع ، والطريقة التى يتم بها تبادل هذه الألفاظ ، تخالف بخالفة كبيرة السرد السطحي الذى يرويه ميرسو عن غربته ، أو الصياغة الموضوعية الدقيقة للأمل الذى يتشبث به دكتور ريو . وفى هذا المجال يظهر كامى كأحسن ما يكون إحدى قصصه القصيرة Le Renegat التى كتبها عام ١٩٥٦ . وهو نفس العام الذى كتب فيه رواية « السقطة » وقد ضمها هى وغيرها فى مجموعته القصصية « المنفى والمملكة » . ولا يتزلزل كلامنس إلى الكلام المحموم ، إلا أن صورته وسخريته يكون لها فى بعض الأحيان طابع أقرب إلى السريالية ، ولا ينفذها من الاتهام بالافتعال ومجرد المهارة اللفظية إلا التزام العبارات التى يستخدمها التزاماً كبيراً باتباع الحديث الطبيعى .

ويصحب هذا الأسلوب البارز فى رواية « السقطة » منهج فى السرد غير عادى ، إذ أن كامى يجعل كلامنس يسترسل فى حديثه طوال الرواية مع شخصية مجهولة ، ولا ينقل حديثه بصورة مباشرة على الإطلاق . وعلى هذا الأساس ، فإن رواية « السقطة » أشبه ما تكون بالأحاديث التليفونية المألوفة على خشبة المسرح ، حيث لا نسمع سوى كلمات المتحدث ، ثم يترك لنا تحديد الجزء الناقص من الحوار على هذا الأساس المفرد . وإن التدفق المستمر للألفاظ فى الرواية ليس إلا حديثاً منطوقاً انخفض إلى نسب المناجاة الأدبية ، فيبدو مثلاً فى رواية « ابن أخ رامو » أن المؤلف قد استبعد أحاديث « الأنثى » ثم أصبحت هذه الأحاديث تنقل بصورة واضحة وطبيعية عن طريق إعادة ترتيب أحاديث « الهو » . وبطبيعة الحال ، فإن تعليقات صديق كلامنس لا تلعب دوراً كبيراً ، ولكن ذلك لا يقلل من المقدرة الفنية للاستمرار فى مثل هذا النوع من الكتابة طوال الرواية ، فليس كامى بالكاتب الذى يقبل مواجهة هذه الصعوبة المجردة بالارتياح الذى يستشعره عند التغلب

عليها . إن هدف هذا النوع من الكتابة ، له في اعتقادي علاقة بالأفكار الرئيسية التي تدور حولها الرواية :

أولاً ، هذا المنهج السردى له علاقة بغموض الموضوع الذى سبق أن ذكرته ، وأن الازدواج في دور كلامنسل باعتباره « قاضياً نادماً » سواء في آرائه في الأخلاق أو في موقفه من المسيحية ، يؤكد انفعال القارئ ورد فعله للطريقة التي يعبرها عن أفكاره . فلا بد من قبول طريقة المناجاة الشخصية على أنها حوار ثنائي ، وهذه هي الطريقة التي يروى بها قصته ، ولو استبعدنا أن تحوز إعجابنا بمقدرته في استمرار استعمالها ، فهناك ما يشيع القلق بشأن هذه الطريقة السردية . إن استعمال الحوار المتقطع يوحي فيما يوحي بأنه قد يحرف شيئاً أو يكتب شيئاً آخر ، وهذا الافتقار إلى الصراحة في طريقة كامي في رواية قصته ، يرتبط في ذهن القارئ بنواحي الغموض الأخرى في الرواية . وبالنسبة لهذا المستوى الأول ، العام جداً ، فإن الموضوع السردى والمنهج السردى يعد كلاً متصلاً متكاملاً .

إن الدراسة المستفيضة للرواية على هذه الأسس ، ستوضح في نظري أن عدم رضائنا عن كلامنسل كرواية يمكن بصفة خاصة فيما يتصف به منهجه من أنانية ، فهو لا يسمح لزميله بأن يعبر عن رأيه بصورة مباشرة ، لأنه ينوب عنه في التعبير عن رأيه بطريقة بتعسفة . ونتيجة لهذا فنحن نعتمد على كلامنسل كل الاعتماد في تفسير أقوال زميله وتعليقاته ، وعلى الرغم من اشتراك هذه الشخصية الثانية اشتراكاً صورياً في الحوار ، إلا أنها ليست بذات وجود فعلي على الإطلاق . وإن موقف كلامنسل في هذا الصدد يتوافق مع تقديره للطبيعة الإنسانية ، فمن رأيه مثلاً أن الناس لا يرون في عيون الآخرين سوى أنفسهم ، ولا يحبون إلا ذاتهم ، كما أن المونولوج الذي يظهر بمثابة ديالوج يستغل لتأكيد آراء كاتبه عن النزعة الترجسية المتأصلة في بنى البشر . بل إن الكلام الموجه إلى الشخصية الثانية ، قد تركّز في الأصل على المتحدث نفسه ، وبعد ذلك بقليل ، يصرح كلامنسل قائلاً :

« وهكذا قدر لي أن أعيش بشرط .. بشرط أن يتجه جميع بنى البشر ، أو العدد الأكبر منهم .. يتجهون نحوي .. نحاوون إلى الأبد ، وقد حرموا من أن يعيشوا حياة مستقلة .. لا يتورعون عن تلبية ندائي في أى وقت من الأوقات .. متبني حياتهم عقم وقفر وإجذاب » .

ويتيح كلامنس في هذا الوصف الذى ساقه لنفسه شرحاً عرضياً للدور الذى يقوم به زميله المجهول ، والذى لا نجد لتحديد دوره فى الرواية خيراً من وصفه بالثقوب السلبية وهى الخواء والعقم . وبعد ذلك يصبح « الاعتراف » الذى يدلى به كلامنس بلا معنى ، كما أن وجود متحدث بلا تسجيل لكلمة يتفوه بها ، من شأنه أن يقلب ما يبدو فى صورة سلسلة من الاعترافات الذاتية إلى ما يقرب من التساؤل والاستفسار ، وهو فى الحقيقة ما يهدف إليه « القاضى النادم » . وهكذا يتضح أن الهدف الثالث من استعمال المونولوج على أنه ديالوج ، كان القصد منه إعدادنا لتقبل رأى كلامنس بأن الجهر بالرأى فى المجتمع الحديث قد أصبح له بشكل متزايد صفة القطع والقوة . لقد أخذ الإعلان الصريح فى رأيه مكان الحوار ، وهذه الطريقة بصورة أخص ، تساعد كامي على أن يصب اللوم على كلامنس ، لنفس الخطأ الذى يلتمسه الأخير فى غيره من الناس . وبذا يوضح كامي أنه لو تقبل عدداً من الانتقادات التى يوجهها كلامنس لغيره ، فإنه يطبق هذه الانتقادات على كلامنس نفسه ، وهذا التأثير ينتج عادة عن طريق المنهج المضطرب الذى يجعل الراوى ينتقد نفسه بشكل سافر فيما يصرح به من آراء (وهذا هو ما فعله جيد فى « السيمفونية الرعوية » *La symphonie pastorale*) ، ويستعمل طريقة أكثر حذقاً ومهارة للوصول إلى نفس الأثر عن طريق الحوارذى الطرف الواحد .

وإذا ما تركنا مسائل «التكنيك» إلى النظرة العامة للحياة التى تحتويها رواية «السقطه» ، كان معنى ذلك الدخول فى عالم الحقائق الهوشية ، والشكوك التى تبعث على الاضطراب ، وتلك هى المسائل التى تكلم عنها كلامنس بالطريقة المناسبة التى وصفناها آنفاً . كما أن تركيبه على الثنائية البشرية يعد فكرة شائعة بطبيعة الحال ، ومن المدهش أن نجد كامي يعبر عن الفكرة بمثل هذه القوة وهذا الايمان ، غير أن الفكرة فى ذاتها تتجشئ مع روح الاستخفاف التى يعبر عنها كلامنس سواء بالنسبة لنفسه أو بالنسبة لغيره من الناس بوجه عام . فقد كان كلامنس يؤمن باحدياء براءة الإنسان ، لذا وجدناه يتحدث عن موقفه السابق من الحياة بلغة تعيد إلى الأذهان صورة كامي مؤلف «أعراس» و«الغريب» : «كنت أنا والحياة على وفاق تام .. فقد امتزجت مع الحياة امتزاجاً كاملاً ، دون أن أنحاش شيئاً من سخريتها ، ودون أن أفقد روعتها أو أتهرب من متطلباتها » .

وعلى الرغم من ذلك فقد انهارت هذه الصورة البدائية والتوافق المثالي نتيجة للتجربة التي خاضها كلامنس ، وهى التجربة التي اتصف فيها موقفه بالجبن والخوف . فقد أصبح الجزء الخفى من كل فضيلة من فضائله واضحاً بالنسبة إليه كل الرضوح ، فقد أتاح له تواضعه أن يشتهر ، وساعدته وداعته على النجاح ، وكما أتاحت له رقة خلقه فرصة السيادة ، فقد اكتشف « الثنائية العميقة فى الإنسان » أول ما اكتشف فى نفسه . وإن الوقوف على عنصر الاهتمام بالذات فى الأخلاق ، ليس معناه بالضرورة تأكيد لا جدوى هذه الأخلاق ، أما ما تتمخض عنه هذه التجربة فهو غموض فى السلوك الإنسانى يثير الاضطراب . ويؤدى هذا الغموض إلى فقدان الثقة الذى يشمل قدرة الإنسان على تحقيق مثله ، بل حقيقة وجود هذه المثل فى حد ذاتها . وهكذا يدخل الشك فى نسيج الوجود كله ، وهذا ما عبر عنه كلامنس بقوله إن العالم فى جوهره غموض^(١) .

ولقد أعطى هذا الموقف الذى ازداد الإحساس به من ناحية المكان والعمق ، مبرراً للكتاب الفرنسيين الشبان من أمثال ناتالى ساروت فى تسمية هذا العصر « بعصر الشك » ، حقاً أن القديس بولس قد أكد حقيقة الغموض الإنسانى منذ ١٩٠٠ سنة مضت ، إلا أنه عرض حلاً لا يقبله فى الوقت الحاضر كثير من يفكرون فى الأمر تفكيراً جدياً . ويبرز كأمى الاتجاه السائد فى الوقت الحاضر عندما يجعل كلامنس يقول إنه إذا لم يعد الشئ موضع شك ، فمعنى ذلك أن هذا الشئ لن يصبح له وجود على الإطلاق . أى أن وجود الشئ مرتين بكونه موضع شك ، وعندما يصل الوجود فى غموضه وإبهامه إلى هذا الحد ، فإن قبول فكرة البراءة يصبح من الصعوبة بمكان ، فالناس جميعاً معرضون للخطر .. وللخطأ ، وهذا يستدعى العودة بالعجلة دورة كاملة إلى الوراء ... إلى المسيحية . ويبدو أن كلامنس يتحاشى الوصول إلى مثل هذه النتيجة برأيه الجازم فى أن المسيح نفسه لم يخل من أخطاء ، فقد كان سبباً على أية حال ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، بقصد أو بغير قصد فى قتل الأبرياء ، فبينما ذهب إلى مصر يلتمس النجاة ، كان أطفال « جوديا » الصغار يلقون حتفهم على أيدي جنود « هيرود » . ويقول كلامنس إنه لما اشتد

(١) « السقطة » ص ١٣١ .

ساعد المسيح ، غدت معرفته بجريرته التي لا ذنب له فيها ، مما يؤرقه ويقض مضجعه .

وعلى هذا الأساس من الغموض يتم تفسير السقطة التي تعد بمثابة الرمز الرئيسي في الرواية ، والتي تستمد منها الرواية عنوانها . وهناك على وجه اليقين ، تفسيرات مسيحية صريحة في رواية « السقطة » ، فهناك إشارات إلى « جنات عدن » التي كان يعيش فيها كلامنس قبل سقوطه ، بل إن اسمه نفسه جان باتيست كلامنس يوحى بيوحنا المعمدان John the Baptist « الصوت الرحيم في الصحراء » . ويشير كلامنس إلى نفسه على أنه « نبي » يشير في صحراء من الصوان ، وفي متاهات من الضباب والماء الآسن ، تلك هي أمستردام . بيد أن هذه الرمزية الإنجيلية لا تعبر عن عقائد الدين المسيحي ، فقد رفض كلامنس رفضاً سافراً المبدأ المسيحي عن الغفران الذي يلزم مبدأ الخطيئة ، وثمة معنى يقصده كامى للخطيئة ليست في ذاتها خطيئة أولى بل هي أقرب ما تكون إلى خطأ يقع فيه الإنسان دون احتكام إلى قانون ، ويزداد الشعور بالخطيئة حدة لإنشاء وجود معيار للبراءة . ويقول كلامنس إن أسوأ عذاب يتعرض له الإنسان هو أن يحاكم دونما رجوع إلى القانون ، وهذا على وجه التحديد هو مصدر عذابنا .

وتتضح الآن الصلة بين الغموض من ناحية وبين السقوط من ناحية أخرى ، فماهية الغموض هو الافتقار إلى نقطة واحدة بعينها تتخذها مصدراً نرجع إليه ، أما ماهية السقوط فهو فقدان الاستقرار والإخفاق في التعلق بهدف ثابت ، إن الغموض والسقوط وجهان لحقيقة واحدة في رواية « السقطة » . ويبدو الإنسان في صورة من لا يفتأ يسقط .. ويسقط هكذا دوماً ، أكثر مما يبدو وقد سقط مرة واحدة^(١) .

وليس هذا السقوط نقطة يبدأ منها وينتهي عندها ، كالسقوط في فراغ لا قرار له ، وهونوع مألوف من الكابوس ، وليس هناك شيء يقيني غير السقوط ،

(١) هناك أوجه شبه طريقة بين هذه الفكرة ، وبين الغموض في علاقته بالسقوط وذلك في كتاب هيدجر « الوجود والزمان » Sein und Zeit ، ولا بد أن كامى كان على معرفة بفلسفة هيدجر ولوانه على خلاف سارتر ليس واحداً من أتباعه ، كما نجد فكرة السقوط الإنساني في القصيدة التي كتبها ريلكه بعنوان :
Herbst

وليس هناك شيء اسمه الراحة ، بل حركة دائمة من السقوط : « كيف يمكنني أن أفسر هذا ؟ إن الأشياء لا تزال تسقط وتسقط ، أجل إن كل شيء يسقط إلى جوارى » . وإن كلام بشكل دائم ، يعد وسيلة من وسائل إعاقه عملية السقوط ، ولا شك أن هذا هو أهم سبب سيكولوجى فى مونولوج كلامنس الفياض ، على أن الكلام بالنسبة لكلامنس يصبح ضرورة من الضروريات ، إلا أن هذا ليس بالحل الدائم ، فحتى الخطابة لا تستطيع إضفاء الحقيقة طول الوقت « وعلى الرغم من إقراره بالجبن الأخلاقى ، فقد كان كلامنس يحاول أول الأمر أن يحاسب الآخرين بقوله نتيجة لذلك : « أنا فى موقف لا يرجى منه أمل ، وأنتم أيضاً ، بل وكلنا جميعاً » . وهذه الطريقة استبعاد بعض الثقة والراحة الأخلاقية ، إلا أن كلامنس يخفق آخر الأمر فى هذه الطريقة التى تجعل منه « قاضياً نادماً » . وليس قيام كلامنس بهذا الدور الذى جعله أكثر غرابة عن ذى قبل ، إلا مثلاً واحداً من بين أمثلة كثيرة لنواحي السخرية التى تحتوى عليها الرواية . ويبدو أن كامى نفسه قد تحقق من هذا عندما قاربت الرواية على الانتهاء ، فهو يتحدث عن نفسه باعتباره نبياً كاذباً ، تعبر كلماته التى يتفوه بها عن يأسه المشوب بالسخرية :

« لقد فات الآوان .. وسيفوت دائماً .. لحسن الحظ ! » .

فن المسرحية

إن المسرح الحقيقي الوحيد هو ما كان مرآة للحياة ، حيث ينجي كل إنسان ليُشاهد
ويتأمل ، يتأمل عصره ويجعل من نفسه في ذات الوقت صورة عالمية للنوع البشري
فرنسيس امريير

تعد السنوات الأخيرة من عهد الاحتلال ، وما تلاها من التحرير فترة خصيبة
ومثيرة في المسرح الفرنسي ، فقد كانت المسرحية في فرنسا تعبر عن نزعة جديدة
وحية من شأنها أن احتلت مكاناً بارزاً ليس في فرنسا وحدها وإنما في العالم أجمع .
ولم يقتصر الأمر على تأكيد انوى لما وعد به فيما قبل الحرب ، أو ظهور سارتر كاتباً
مسرحياً يمتاز بالمهارة والأصالة ، بل إن كتاباً عرفوا باشتغالهم بفن القصة أساساً ،
جذبتهم إمكانيات المسرح ولو لفترة قصيرة .

وقد أصدر عدد من هؤلاء الكتاب بعض مسرحيات على جانب كبير من
الأهمية ، مثل مسرحية « محاورات الكرميليت » لبرنانوس ، ومسرحية « المحبون
الفاشلون » لمورياك ، ومسرحية « الأفواه اللامجدية » لسيمون دى بوفوار ،
ومسرحية « سيد ستياجو » لوتترلان ، كما كتب جوليان جرين بعد ذلك بقليل
مسرحيتين « الجنوب » و « العدو » . وتلك هي الفترة الفلدة التي شهدت في نفس

الوقت عروض مسرح الماريني التي قدمها جان لوى بارو (وبخاصة إحيائه لبعض مسرحيات كلوديل التي كتبها فيما قبل الحرب) . بالإضافة إلى الجهود الكبيرة التي قام بها المخرجون من أمثال اندريه بارساك ، وجاك هيرتو ، وجان مارشا ، ومارسيل هيران ، وقد ذاعت فوق خشبة المسرح نفسها بعض الأسماء مثل ماريا كاسار ، وجيرار فيليب ، وسيرج ريجيانى ، فضلاً عن دلائل أخرى على الحيوية التي اتصفت بها هذه الفترة ، يستحوى عليها النجاح المشهود الذى حققه « المسرح القومى الشعبى » لجان فيلار ، كما ينطوى عليه تأسيس « المراكز المسرحية » التي قامت في بعض مدن الأقاليم مثل تولوز ، وستراسبورج ، وسان إيتين .

ولقد كان اهتمام الدراما الفرنسية بالوضع الإنسانى ، ومكان الإنسان وهدفه في الوجود ، من أبرز سماتها فيما بعد الحرب ، وثمة طرق عديدة للتعبير عن هذا الموضوع فوق خشبة المسرح ، كما أن الرواد قد احتدوا في مناقشتهم حول بعض المسرحيات مثل مسرحية « انتيجون » لأنوى ، ومسرحية « الأبواب المغلقة » لسارتر ، ومسرحية « الكافر » لتييرى مولنير ، ومسرحية « الأضرار » لاندريه اوى ، هذا بالإضافة إلى مسرحيات كامى نفسه . وقد أشرت في الفصل الأول إلى ولع كامى بالمسرح ، وإلى الخبرة الكبيرة التي أكتسبها في « مسرح الجماعة » في الجزائر ، ولم يزل منذ نشوب الحرب يسهم إسهاماً مشهوداً في نشاط المسرح الفرنسى . نعم ، إن مسرحيته الثانية « سوء تفاهم » قد قوبلت بمزيج من الاستهجان والاستحسان عندما ظهرت لأول مرة ، ولكنها عندما ظهرت على المسرح مرة أخرى كان حظها من النجاح أكبر . وصحيح كذلك أن مسرحيته الثالثة « حالة حصار » كانت تجربة جريئة لم يقدر لها النجاح ، ولكن مسرحيته الأولى ومسرحيته الرابعة « كاليجولا » و« العادلون » قوبلتا باستحسان كبير فور ظهورهما ، وقد أظهر كامى في هاتين المسرحيتين بصفة خاصة ، موهبة مسرحية كبيرة ، حتى أن مسرحيته « العادلون » يعدها الكثيرون في مستوى أروع ما كتبه سارتر وانوى .

والمسرح عند كامى كما هو عند غيره من الكتاب المسرحيين الذين ذكرتهم آنفاً ، وسيلة للتعبير عن الآراء الجادة حول الحياة الإنسانية في بعض مظاهرها العامة ، وقد اهتم كبار كتاب المسرح فيما بعد الحرب بالتعبير في مسرحياتهم عن المشكلات الأخلاقية والمسائل الفلسفية المطروحة في أيامهم . وقد امتاز المسرح

الفرنسي « الجاد » بمحاولة تحليل القلق السائد في الوقت الحاضر ، وتحديد علاجه في أغلب الأحيان . وقد شجع طغيان الميتافيزيقا على المسرح انتشار كثير من الفلسفات والمواقف « الوجودية » سواء أكانت مسيحية أو ملحدة ، ولقد كان الارتباب السائد في صلاحية المنطق التجريدي ، والتركيز المستمر على التجربة الإنسانية المباشرة ، سبباً في جعل عدد من الكتاب من ذوى الميول الفلسفية ينظرون إلى المسرح على أنه الوسيلة المثلى لنوع بعينه من التفلسف . وقد وصف جبريل مارسيل المسرحيات التي كتبها بأنها تنطوي على أفكاره الفلسفية وهي لا تزال في مرحلتها البدائية التي لم تنحمر بعد ، ثم يضيف إلى ذلك أن دور المسرحية عند حد بعينه هو فيها يبدو أن يضعنا في موضع يسمح لنا برؤية الحقيقة في صورة مجسدة ، ولا يقتصر أبداً على التعريفات المجردة ^(١) .

وقد نرى أن فلسفة جبريل مارسيل ووجودية سارتر الملحدة ، ومبدأ التمرد ضد العبث عند كامى تشترك جميعاً في سمات عامة شائعة من التوتر والدراما ، وهي جميعاً تؤكد بطرائق مختلفة ، ولو أن هناك ما يربط بينها ، الصراع ، والاختيار ، والقلق ، والمسئولية . وقد وجدوا جميعاً أنه من الأفضل عرض هذا الرأي عن الوضع الإنساني ، وما أقيم عليه من أمثلة ، حتى يتسنى دراسته ، وكانت المسرحية وسيلة اقتصادية ناجحة لتحقيق هذين الغرضين .

ومثل هذا الموقف الفلسفي في جوهره تجاه وظيفة المسرح ، هو الذي أعطاه صفاته المميزة ، فقد تمخضت القضية العامة القائلة بأن الوجود سابق على الكاهية ، عن ظهور مسرحيات يحظى الموقف الذي يواجه الشخصيات فيها بقدر أكبر من المعالجة ، أكبر مما تحظى به الجوانب « النفسية » لهذه الشخصيات . وعندما كتب سارتر ، مشيراً إلى « انوى وكامى وسيمون دى بوفوار ، كان يعنى نفسه أيضاً عندما قال :

« ان الشيء العام بالنسبة لمتجههم في التفكير ليس هو الطبيعة ، بل هو الموقف الذى يجد الإنسان نفسه في أعطافه ، أعنى أنه ليس في مجمل الصفات النفسية ، بل

(١) ج . مارسيل « لغز الكينونة » The Mystery of Being المجلد الأول ، مطبعة هارفيل ١٩٥٠ ص ٥٨ .

في القيود التي تطبق عليه من كل جانب . ولما كنا خلفاء لمسرح الشخصيات ، فإن ما نريده هو مسرح المواقف ، وستتميز الشخصيات في مسرحياتنا بعضها عن البعض الآخر ، لا كما يختلف الجبلان عن البخيل ، أو البخيل عن الشجاع ، بل وفقاً لافتراق الأحداث والتقاءها ، أو كما يتصارع الجانب الأيمن مع الجانب الأيمن ^(١) .

وتشير العبارة الأخيرة إلى صفة أخرى في كثير من المسرحيات الفرنسية الحديثة ، تلك هي اهتمامها بالصراع الأخلاقي ومشكلة الاختيار ، ودائماً ما تحتوي هذه المسرحيات على مواقف ^(٢) تتسم بغموض أخلاقي حاد كما هو الحال في مسرحية « الأيدي القذرة » أو مسرحية « العادلون » ، ودائماً ما تكون هذه المواقف من النوع الذي لا يهتم به التعليم الأخلاقي التقليدي اهتماماً كافياً ، وأن الوصول إلى حل بشأن هذه المواقف يتطلب حكمة ما تبدأ من حيث تنتهي المناهج الأخلاقية ؛ أي أنهم يعملون على خلق فلسفة أخلاقية جديدة وكافية ، وذلك في ضوء التجربة المعاصرة والأفكار الفلسفية المتغيرة . وقد أدى هذا الهدف بدوره إلى إدخال عنصر التعليم في كثير من المسرحيات ، كما نتج عنه « مسرح الأفكار » ولم يجد هذا النوع من المسرح إقبلاً في إنجلترا . والواقع أن هناك نصيباً من الحقيقة في الرأي القائل بأن رواد المسرح في إنجلترا يهتمون بما ترون أعينهم ، أما رواد المسرح في فرنسا فيهتمون بما تسمع آذانهم . إلا أن هذه المسرحيات الفرنسية الحديثة قد قوبلت بنجاح كبير في إنجلترا ، لما تحتوي عليه من إحساس حاد بالمسرح ، ولما تنطوي عليه المسائل الأخلاقية الكامنة وراء النغمة التعليمية من مصادر الصراع المسرحي العنيف .

(١) مقال سارتر المترجم بعنوان « صانعو الأساطير » والمنشور بمجلة « فنون المسرح » Theatre Arts عدد يونيو ١٩٤٦ .

(٢) إن معنى « الموقف » لم يتحدد فلسفياً وفتياً إلا في العصر الحديث ، وهو التحديد الذي كان له أثره الواضح في النقد والانتاج الأدبي والدراسات المقارنة ، والموقف في معناه الفلسفي هو علاقة الكائن الحي ببيئته وبالأخرين في زمان ومكان محددين ، بحيث يقف الإنسان بفكره وسلوكه على حقيقة موقفه حين يكشف عما يحيط به من أشخاص وأشياء ، باعتبارها وسائل أو عوائق في سبيل تحقيق حريته وممارسته لهذه الحرية ، فيتخذ تجاهها هذا كله مشروعاً مرتبطاً بما يحيط به من عوامل يتجاوزها بذلك المشروع إلى غاية له ، يحاول بها التعبير عن حالته الحاضرة . (المترجم) .

ولقد ثبت نجاح مسرح الأفكار ، ولم يكن ثمة اعتراض عليه طالما كان هناك ما يدعمه من مادة كافية وموضوع على جانب كبير من الأهمية ، ومن الخطأ بطبيعة الحال ان نقول بأن كتابا مسرحيين مثل سارتر وانوى ، ومونترلان ، وكامى ، ومارسيل وغيرهم لهم من الصفات الماثلة ما يجعلهم يؤلفون مدرسة أو حركة متميزة . فهم متشابهون في انهم يكتبون مسرحيات فلسفية تعبر عن شكوك قائمة ، وآمال غير مؤكدة في عصرهم ، إلا أن كلا منهم يعبر عن هذا بأسلوبه الخاص . ولا شك في أن كامى كان يعبر عن رأى يشاركه فيه آخرون عندما أصر على ضرورة ان تستمد المسرحية قوتها أولا وقبل كل شيء من مغزى الموضوع الذى تدور حوله ، وعلى أن المسرح الحى لن يحافظ على حيويته لو لم يناقش موضوعات جادة ويصور الأحاسيس العميقة ، إلا ان اختيار الموضوع وطريقة عرضه تختلف باختلاف كتاب المسرح أنفسهم .

وكامى كما سبق ان رأينا كاتب مستقل الفكر ، وأهدافه المتضمنة في مسرحياته لها سماتها التى تميزها عن غيرها ، وقد كتب في مذكرة أرفقها «برنامج» مسرحيته المقتبسة عن فوكر «قداس من أجل راهبة» Requiem for a Nun . ان اهتمامه بالمسرح ينحصر في أمرين : خلق شكل حديث للتراجيديا ، ومعالجة المشكلات التكنيكية في المسرح ، وهاتان المسألتان لها نصيب كبير في كتاباته المسرحية . والواقع أن نجاح أو إخفاق أى من مسرحياته يعتمد إلى حد كبير على مدى حله للمشكلات الناجمة عن هاتين النقطتين ، وكل ما يستهدف بوصفه كاتباً مسرحياً هو ان يخلق ما يسميه «بالمأساة المكتملة» أو «المأساة في ملابس فضفاضة»^(١) .

ولما كان للعصر الذى نعيش فيه صورته التراجيدية الخاصة به ، لذلك كان لابد من تجسيد التراجيديا بصفة خاصة في قالب مسرحى معاصر ، يقوم به كتاب

(١) ويروى مارك بلانكيه Marc Blanquet ان كامى حدثه في «أوبرا» ١٢ سبتمبر عام ١٩٤٥ فقال له : «لقد سمى الجمهور Atridae ، والاقباس من المسرحيات القديمة ، كما سأم الإحساس التراجيدى الحديث الذى قلما يوجد في الأساطير القديمة مهما كان حظها في المخالقات التاريخية ، وينبغى إيجاد صورة أو شكل جديد للتراجيديا ، ومن المؤكد اننى لن احقق شيئا من ذلك ، بل قد لا يحققه أحد من كتابنا المعاصرين ، الا أن هذا لا يقلل من واجبنا في الاشتراك في عملية التطهير من أجل إيجاد الأساس الذى تقوم عليه ، وينبغى أن نستغل امكانياتنا المحدودة للتجديد بإيجاد هذا الشكل» .

مسرحيون معاصرون ، كما ان بعض التأليف مثل «أسطورة سيزيف» و«الإنسان المتشرد» توضح أن كامى ينظر إلى التراجيديا المعاصرة على أنها فى جوهرها ميتافيزيقية ، وهى النظرة التى كان لها أثرها البعيد فى مسرحياته . فالمواقف الحرجة كما يقول سارتر تلعب دورا كبيرا فى هذه المسرحيات ، كما ان كامى يولى عادة المضمون الفلسفى لهذه المواقف اهتماما أكبر مما يولىه لدراسة نفسية الشخصيات التى تواجه هذه المواقف^(١) . لذلك كانت إحدى المشكلات التى واجهته باعتباره كاتباً مسرحياً هى تصوير شخصيات متفردة ومقنعة ، فى الوقت الذى يعالج فيه مشكلات فلسفية . ومن هذه الناحية ، كان على مسرحياته ان تتخذ موقفا وسطا بين اهتماماته الفكرية ، وبين ما اعتاد ان يتوقعه رواد المسرح .

ولقد نجح كامى فى الوصول إلى حل وسط فى بعض الأحيان ، لكن هذا النجاح لم يحالفه على طول الخط ، كما تصادف ان انطوت الشكوى القائمة بأن بعض الشخصيات بمثابة أبواق تعبر عن أفكار مجردة ، وليست أفرادا آدميين مقنعين على جانب من الحق . ولابد من القول - فى اعتقادى ، بأن بعض شخصيات كامى أبعد ما تكون عن رواد المسرح العاديين ، باعتبارها شخصيات متفردة ، لا تكابد القدر التراجيدى بطريقة سلبية على الدوام بل إن لها فى بعض الأحيان دخلا فى تحريك هذا القدر كما هو الحال بالنسبة لكاليجولا ومارتا . ولما كانت تسيطر عليهم الرغبة فى الوصول إلى الحقيقة ، ولما كانوا يشعرون بان الوجود قد خدعهم ، فإن ما لهم من بصيرة وإصرار ، يدفع بهم إلى التصرف بطريقة أبعد ما تكون عن طاقة البشر ، إذ أنهم يخلقون مواقف تكشف عن مدى اليأس الذى أصابهم . ونتيجة لذلك تصبح بعض الشخصيات أقرب ما تكون إلى المردة إذا اتخذنا المعايير العادية مقياسا لهم ، كما

(١) على الرغم من أن سارتر يرى ضرورة مجابهة الموقف فيما ينطوى عليه من قوة وعنق ، لأن مجرد الكشف عن الموقف مهما كان قاسياً وعنيفاً هو فى ذاته أول مرحلة من مراحل التحكم فيه ، يرى مع ذلك أن يتصرف الكاتب بحيث تكافح شخصياته الحرة فى سبيل نجاتها من مأزقها . باختيارها ما يتفق والإرادة الحرة ، إلا أنه على الرغم من ضرورة المحافظة على القوة الحركية للمسرحية فى صورة من الصور ، وذلك فى عملية المواقف ، فلم يعد اهتمام المؤلف هو الاستغراق فى أبعاد الشخصيات النفسية لاستكمال الصورة ، بل أن يقتصر على تصوير هذه الأبعاد فيما يخص الموقف ، فيجعله بشخصياته من كافة جوانبه ، ويختلف زواياه . (المترجم) .

انهم يبنذون الرغبة في الاندماج العاطفى التى يحس بها أغلب رواد المسرح . وهكذا لا يقتصر الأمر على مجرد عدم تصوير الشخصيات تصويراً إنسانياً متفرداً ، بل يتجاوزه إلى إظهارهم فى عزلة بعيدة من الناحية السيكولوجية ، فإذا بهم يظهرون فى هيئة الشواذ أو المردة وتصبح التراجيديات التى يشتركون فيها مسألة فهم ذهنى ، وليست تجربة شعورية . وإن هذا العرض الذهنى للتراجيديات ليعيد إلى الأذهان المسرحية التراجيدية عند الإغريق ، فنجد مسرحيات إيسخيلوس وسوفوكليس أقرب إلى دراسة المواقف الميتافيزيقية الحرجة ، منها إلى تصوير الشخصيات ذات الضعف التراجيدى بمفهومة الشكسبيرى على سبيل المثال . ولقد كان الكورس فى المسرح الإغريق يقوم بطبيعة الحال بدور خاص فى سد الفراغ القائم بين الرواد وبين المسرحية ، وذلك بالعمل على إيضاح المضمون الميتافيزيقي للحدث ، وكذلك نجد فى مسرحيتى «كاليجولا» و«حالة حصار» شخصيات تؤدى الدور نفسه . وقد سبق أن رأينا كيف أن كامى نفسه يرفض الاقتباس المباشر أو المستفيض من المسرح القديم ، كما يتجنب الاتجاه الفرنسى الشائع عند أنوى وكوكتو وغيرهما ، من استخدام الأساطير الكلاسيكية بعد صبغها بالصبغة العصرية ، وذلك كوسيلة لعرض التراجيديات الميتافيزيقية على المسرح المعاصر .

ويؤمن كامى بوجود استقلال التراجيديات الحديثة وتميزها ، وهذا الاتجاه بدوره يثير مشكلات بشأن النغمة واللغة . فللأساطير الأسطوريين ، نساء ورجالا ، من القدم الزمنى ، ما يجعلنا نتقبل منهم لغة يشوبها التكلف بعض الشيء ، بل إننا أحيانا ما ننظر إلى هذه اللغة على أنها النغمة الحقيقية للتراجيديات ، أما الشخصيات المعاصرة والمسرحيات المعاصرة فهى تشبهنا فى المظهر ، كما أنها تخاطبنا فى الوقت الذى نعيش وعن الوقت الذى نعيش . إذن ينبغى والحال هكذا أن نخاطب بلغة أقرب إلى لغتنا التى نستعملها فى حديثنا ، فمن المحال أن نتحدث هذه الشخصيات كما نتحدث «انتيجون» أو «أورفيوس» فالمشكلة إذن هى خلق لغة تناسبهم ، يكون لها من البساطة ما يجعلها سلسلة ، ويكون لها من السمو ما يجعلها تحقق الأثر التراجيدى . ويقترب كامى من الوصول إلى مثله الأعلى فى مسرحية «قداس من أجل راهبة» التى اقتبسها عن فوكتر ، أما طريقته فى حل هذه المشكلة ، فكانت اختيار أسلوب من أساليب الخطابة تستخدمه أغلب الشخصيات ، وهو الأسلوب

الذى يمتاز بأنه أدبى فى نغمته ، ولكنه لا يبتعد كثيرا عن لغة التخاطب العادية . وهذا هو «الحل الوسط» الذى توصل اليه كامى للجمع بين طبيعة الأسلوب والسمو التراجيدى ، ويبدو انه يؤكد هذه الطريقة فى مسرحية «سوء تفاهم» على الأقل ، وذلك باستخدام نغمة تكاد تكون طبيعية فى الحوار عند ابتداء المسرحية ، وبعد ذلك ، عندما تتطور المسرحية ، يرتفع بالنغمة حيث تتمكن الشخصيات تدريجيا من تحقيق مستوى اسطورى خاص بها من خلال الطريقة التى تستخدمها فى الكلام .

وأغلب الظن انه من الأفضل ان نتناول مسرحيات كامى بالدراسة حسب ترتيب كتابته لهذه المسرحيات ، ولذا أبدأ ببعض التعليقات على مسرحية «كاليجولا» . ومع ان «كاليجولا» وصلت إلى خشبة المسارح فى باريس بعد مسرحية «سوء تفاهم» بسنة وثلاثة أشهر ، فإن تأليفها كان سابقا على تأليف مسرحية «سوء تفاهم» بخمس سنوات ، وكان كامى قد فرغ من كتابتها فى عام ١٩٣٨ وتتم نشرها فى عام ١٩٤٤ وظهرت على خشبة المسرح فى سبتمبر ١٩٤٥ وأخرجها بول اوتلى Paul Oettly فى مسرح هيرتوبالاشتراك مع جبرار فيليب الذى قام بالدور الرئيسى . كما أن مسرحية «كاليجولا» من أصل تاريخى مباشر ، ويدور موضوعها حول القيصر الثالث بعد الاثنى عشر قيصرا الذين تكلم عنهم سيوتونيوس Suetonius ، فقد تولى كايوس قيصر كاليجولا زمام الحكم فى عام ٣٧ بعد الميلاد وهو فى الخامس والعشرين من عمره ، واستمر حكمه أربع سنوات حتى اغتيل فى عام ٤١ ، وكان قد أثبت خلال الأشهر الثمانية الأولى من حكمه ، انه حاكم مستنير وكريم نوعا ما ، فقد عدل من سياسة تيريوس تعديلا كبيرا ، بان منح سلسلة من الامتيازات . وأطلق سراح المساجين فى الحكومة ، وأصدر تشريعات ذات نزعة تقدمية فى نظام القضاء .. الخ . وفى غضون الفترة ذاتها ، أحس بعاطفة محرمة تجاه اخته دروسيللا Drusilla فأعلن عزمه على الزواج بها . وفجأة تموت دروسيللا ، وتبدل شخصية كاليجولا بين يوم وليلة تبداً كاملاً ، فإذا به ينقلب إلى وحش هائج ينغمس فى الرذيلة . ويصفه سيوتونيوس بانه كان أقرب إلى الوحش منه إلى الإنسان ، فقد قام بأعمال القتل والتعذيب ، وأدان رعاياه حتى أن بعض رجال حاشيته تمردوا عليه تمردا سافرا واغتالوه . ويستمد كامى مادته مباشرة من

سيوتونيوس ، وتقول جريدة «الفيجارو» الصادرة في ٢٥ سبتمبر عام ١٩٤٥ على لسانه ، انه لم يبتزع أى شئ ، ولم يصف أى شئ ، بل تقبل وصف سيوتونيوس لكاليجولا بوصفه صحفيا يعرف كيف ينظر إلى الأمور ويفهمها .

وهكذا نجد في وصف سيوتونيوس ، وفي مسرحية كامى ، إشارات إلى قلق كاليجولا ، إلى سهاده وأرقه ، وما يبدو عليه من جنون ، وإلى تقطيع جبينه وقسمات وجهه أمام المرأة ، وعشقه للقمر أو المستحيل . ويصدق نفس الشيء بالنسبة للتفصيلات التي تروى قتله لعشيقتة سيزونيا Caesonia والأوامر التي أصدرها بتنظيم جماعة في البلاد ، وفتح بيوت الدعارة كى تدر عليه الأموال . ومن أقوى المشاهد تأثيرا من الناحية المسرحية ، مشهدان أخذهما كامى عن سيوتونيوس ، تقديس كاليجولا وقد تزيا بزى فينوس (في المشهد الأول من الفصل الثالث) وجداله الشعري حول مسألة الموت (في المشهد السادس من الفصل الرابع) ومع ان كامى أخذ عن سيوتونيوس مشاهدة كثيرة ، إلا أنه بطبيعة الحال ، نشرها بطريقة تناسب مع أفكاره في وقت كتابة المسرحية ، كما ان مسرحية كاليجولا لا تنتمي إلى الفترة التي كان إحساس كامى فيها بالعبث إحساسا حادا ، ولقد كتب مارك بلانكيه (في مقاله الذي أشرت اليه سابقا) يقول عنه :

«لقد عشت طوال الوقت مع الشخصية التي اخترتها موضوعا للمسرحية ، ولم أستطع تلافى ذلك على الرغم من الدرس الأخلاقى الذي تنقله المسرحية ، وهو ان الفرد لا يمكن أن يكون حرا إذا ما وضع نفسه موضع المعادى للآخرين» .

ويربط كامى بين الحالة التاريخية لكاليجولا وبين العبث ، وتبدأ المسرحية بعد وفاة دروسيليا بيوم واحد أو يومين ، وهي الحادثة التي تجعل كاليجولا يدرك العبث إدراكا حقيقيا للمرة الأولى ، إلا أن وفاة دروسيليا في حد ذاتها لم تؤثر فيه بقدر ما أثرت فيه سمات الوضع الإنسانى الذى يشير إليه . لقد كشفت له هذه الحادثة كما يقول هليكون Helicon «ان الناس يموتون وهم أبعد ما يكونون عن السعادة» (المشهد الخامس من الفصل الأول) . إن وفاة الإنسان وأأسه يكونان اكتشافا لحقيقة العبث ، وعندما أدرك كاليجولا العبث على هذا النحو ، اذا به يقبل حتميته ثم يتمرد عليه ، فعلى الرغم من نظرته إلى العبث على انه واقع لا مفر منه ، إلا أننا

نجدّه يتجنب النتائج المترتبة عليه بالنسبة له هو نفسه ، وذلك بعمله على زيادة عنف هذه النتائج بالنسبة لغيره من الناس ، فهو يرغب في دخول ما يصفه هو نفسه على أنه «عالم المستحيل» . وهذا هو السبب في تطلعه إلى القمر وعشقه له : «لا يمكنني احتمال العالم بوضعه الخالي ، فما اخرجني إلى القمر ، إلى السعادة ، إلى الخلود ، إلى شيء قد يتسم بالجنون ، لكنه لا ينتمى إلى هذا العالم» .

وهكذا يعد «كاليجولا» صورة من صور التمرد ضد العبث ، ولو انها الصورة التي لم يلبث كامي أن نبذها ، ويضيف كاليجولا بعد الملاحظة السابقة ان ما يبدو في صورة المستحيل ، يمكن الوصول إليه إذا كان الإنسان منطقيا إلى أبعد الحدود ، ويعني هذا المنطق الشامل ، في مفهوم العبث ، الانتهاء بكل شيء إلى مستوى واحد من التفاهة ، وقلب جميع المعتقدات والمقدسات رأسا على عقب . ان منطق العبث يجعل مجد روما وعظمتها على نفس القدر من التفاهة مع مرض القصر الذي أصاب سيزونيا ، ونفس المنطق يأتي بالحرية الكاملة لمن يتمتع بالقوة والسلطان . وأكثر من ذلك ، يقول هذا المنطق إن الناس جميعا مقضى عليهم بالموت ، ولا يهم في شيء أن يموتوا اليوم .. أو يموتوا غدا . وهذا هو المنطق الذي قرر كاليجولا عن مرارة أن يسير فيه إلى نهايته ، وهذا القرار هو ما دفع الحدث الرئيسي في المسرحية إلى الحركة والتطور . ويقم كاليجولا بين رعاياه حكما إرهابيا يتسم بالقسوة والتقلب ، وينطوي على ثلاثة أغراض ، هي تقبل حقيقة العبث ، والثورة عليه ثورة شخصية ، بوضعه أمام الناس بشكل سافر ، وإجبار الآخرين على الاعتراف بالحقيقة التي اكتشفها كاليجولا . وعندما يشرف الفصل الأول على الانتهاء يدق كاليجولا على ناقوس في جنون ، ويصبح في سيزونيا :

«ان الحياة يا سيزونيا .. الحياة نقيض الحب .. انني أنا .. أنا الذي أقول لك هذا .. وأنا الذي أدعوك إلى احتفال لم يسبق له مثيل .. إلى محاكمة علنية .. إلى أجمل المشاهد وأروعها .. وكل ما يلزمني هم الناس .. المشاهدون .. الضحايا والمجرمون ! .. على المذنبين .. أريد المذنبين .. جميع المذنبين .. احضروا المحكوم عليهم .. احضروا من أدين .. القضاة .. الشهود .. المتهمون جميعا محكوم عليهم قبل المدولة» .

أما الفصول الثلاثة التالية في المسرحية ، فتظهر الآثار التي ترتبت على قرار كاليجولا ، فهو يقيم العذاب الأليم ، وفي نوبة من نوباته يقتل بنفسه بعض الأفراد ، أو يأمر بقتلهم ، ورغم قسوته الخفية وما يترتب عليها من آثار ، إلا أن الفرد لا يسعه غير الإعجاب بالطريقة التي يفضح بها ضحالة كثير من رعاياه ، نفاقهم ، وعدم وصولهم إلى درجة السمو أو هبوطهم إلى مستوى الدناءة . وعند نقطة بعينها يقول معلقاً على قسوته وهو يخاطب سكيبيو Scipio :

«إن لصراع الآلهة جانبه المثير بالنسبة للإنسان الذى يعشق القوة ، ولقد أخطأت هذا الصراع ، وأثبتت لهذه الآلهة الوهمية أن الإنسان إذا ما ملك إرادته ، فإنه يستطيع الاستمرار في معاملاتهم السخيفة بلا سابق تدريب .

سكيبيو : كايوس ، هذا كفر وإلحاد .

كاليجولا : لا يا سكيبيو ، إنها بصيرة نافذة ، والأمر ببساطة هو اننى تحققت عن طريق واحد للوقوف مع الآلهة على نفس المستوى ، يكفيك ان تكون قاسياً في مثل قسوتهم .

ومثل هذه الأقوال تفصح عن أن كاليجولا إنما هو نوع خاص من المتمردين ، إلا أن « تمرده » ضد العيب لا يؤدي لأكثر من زيادة حدته . فليس لدى كامى اعتراض على ما وراء تمرده من دوافع ، وهى الرغبة في البصيرة النافذة ، والإستعداد للعمل وفقاً لما يراه أنه حقيقة . غير أن المنهج الذى اتبعه في تمرده منهج خاطئ كل الخطأ ، ويبدأ كاليجولا نفسه في التحقق من هذا عندما تقارب المسرحية على الانتهاء ، فبعد أن يعدم سيزونيا يتمم (في المشهد السابع من الفصل الرابع) قائلاً : « ومع هذا ، فالقتل ليس حلاً » . وفي الفصل الثالى والأخير ، يستنكر تصرفاته بأجمعها ، ولا يقتصر على القول بأن القتل ليس حلاً ، بل يضيف قائلاً : « لم أفض في الطريق الصحيح .. ولم أصل إلى أى شئ .. إن حريتى ليست هى الحرية الصحيحة » . وقد ورد تعليق كامى على خطأ كاليجولا في مذكرة أرفقها ببروجرام المسرحية حين عرضت على مسرح « هيبوتو » يقول فيه :

«إذا كانت فضائله ترجع إلى إنكاره للآلهة ، فإن ما له من نقائص يرجع إلى تنكره للإنسان ، فلا يمكن للإنسان أن يدمر كل شئ دون أن يلحقه الدمار ، وهذا

هو السبب في أن كاليجولا يعزل الناس من حوله ، وبعد ذلك وتمشياً مع منطقته ، يفعل ما هو ضروري لإمداد أولئك الذين ينقصون عليه آخر الأمر ، بالوسائل الكفيلة بذلك . إن قصة كاليجولا نوع من الانتحار الذي يتركز على تفكير ذهني عال ، كما أن القصة تصور أكثر الأخطاء التصاقاً بالإنسانية ، وأكثرها اتساقاً بالسمة التراجيدية ، وأن كاليجولا لا يخلص للإنسانية حتى يظل على إخلاصه لنفسه ، فهو يستسلم للموت بعد أن تعلم أن الإنسان لا يستطيع أن ينقذ نفسه بمفرده ، ولا يمكن للفرد أن يكون حراً إذا ما صارع الإنسانية ، بيد أنه سينقذ على الأقل بعض الأرواح بما فيها روحه هو وروح صديقه سكييو من سبات الاعتيادية العميق الذي يخلو من الأحلام » .

وثمة شخصية رئيسية أخرى في المسرحية تدعى كيريا Gherca تشير إلى هذه النقطة الأخيرة ، فهو يقول إن كاليجولا يدفع الناس اضطراباً إلى التفكير ، وذلك بأن يسلبهم الإحساس بالطمأنينة ، ويجعلهم يحيدون عما اتبعوه من أساليب في الحياة . وهذا على وجه التحديد هو السبب في إثارتهم لسخطهم وتمحيطهم لما كانوا يفترضون وجوده في سهولة ، ويجعلهم يكابدون حقائق مرة . وهذا الجانب من سلوك كاليجولا هو ما يحوز إعجاب كامى ، كما أن كيريا يفهم ذلك ويشاركه سكييو هذا الفهم . ويقول كاليجولا إن سكييو طاهر في عالم الأخيار مثل طهره هو نفسه في عالم الأشرار ، وهذا ما يساعد سكييو على فهم المثل العليا التي يسعى إليها كاليجولا وإن حرفها ومسحها .

والواقع أنه يمكن الإشارة إلى أربعة مواقف مختلفة تجاه سلوك كاليجولا في المسرحية ، فالنبلاء بوجه عام منغمسون في الحالة الاعتيادية بحيث لا يتسنى لهم فهم موقفه ، إن موقف السخط الذي يعبرون عنه يتركز حول حياتهم النافهة وما لديهم من أموال ، رد على ذلك أن سيزونيا نفسها لا تفهمه ، مع أنها تقبل تصرفاته بمضض ، كما أن قبولها لمنطقه يعنى أنها قد كتبت مصيرها بيدها ، حيث أن منطقته يفضى آخر الأمر بأن تكون واحدة من ضحاياه . أما موقف الفاهم فنجدته متمثلاً في كل من كيريا وسكييو ، وهكذا يستخدمها كامى ولو استخداماً جزئياً على الأقل ، كى يوضح لرواد المسرح تصرفات كاليجولا توضيحاً كاملاً لتلك التصرفات التي يبدو

عليها التمسرد والجلتون . وهما يمثلان إلى حد ما الدور الذى كانت تقوم به الجوقة فى المسرحية الإغريقية ، حيث يكشفان عن الجوهر الحقيقى لمرء كاليجولا ، ويشيران إلى موقفين مختلفين تجاه هذا المرء ، يرتكزان على فهم سليم لطبيعة المرء الميتافيزيقية ؛ فكيريا يفهمه ثم يرفضه كل الرفض ، ويقتنع بوجود خلعه بل ويعمل على تحقيق هذا الهدف ، كما أن سكيبيو يفهم موقف كاليجولا تجاه العبث ، ولكن الأمر فى حالته يختلف ، إذ أن فهمه هذا يحول دون انضمامه إلى مغتاليه فهو يقول لكيريا : « لا يمكننى أن أقف ضده ، وحتى لو قتلته فسيظل قلبى على الأقل إلى جانبه » وعندما يزيد كيريا فى إلحاحه يقول : « إن النار نفسها تأكل قلوبنا ، وسوء حظى يمكن فى قدرتى على تبين وجه الحق والاعتناع فى كل موقف » وهنا يرى كيريا أن منطق كاليجولا قد أفسد سكيبيو كل الإفساد ، وأنه قد قبل المنطق التجريدى أكثر من قبوله المنطق العملى ، ذلك لأن الإحساس باليأس كان قد وصل إلى أعماق أعماقه . وينظر كيريا إلى التصرف الذى أقدم عليه كاليجولا وتغير وجه سكيبيو البرىء ، على أنها أسوأ جريمة ارتكبها ، ثم يترك سكيبيو من أجل إعداد الترتيبات النهائية لاغتيال كاليجولا .

وسيجد القارئ لكتاب « الإنسان المتمرد » فى مسرحية « كاليجولا » موضوعاً طريفاً بصفة خاصة ، وذلك لاحتوائه على تعبير أدبى عن أفكار كثيرة أفاض كامى فى شرحها وتفسيرها فى مقال تال . ومع هذا فالمسرحية بالنسبة لجمهور عام ١٩٤٥ لاسيما أولئك الذين لا عهد لهم بكتابات كامى عن العبث ، كان أطرف ما فيها بالنسبة لهم هو مضمونها السياسى ، كما أن هناك ملاحظات نقدية كثيرة فى أول المسرحية نوهت بهذه النقطة ، وذلك بتناولها أوجه الشبه بين كاليجولا وهتلر ، بين الموقف الذهنى عند كاليجولا والاتجاه الذى ظهر عند بعض المفكرين النازيين ، بين تصرفات كاليجولا وتصرفات هتلر ، بين وفاة كاليجولا الانتحارية وبين تضحية هتلر بنفسه فى أحد المخازن ببرلين ، وهذه الجوانب بطبيعة الحال تعد جوانب أصيلة فى المسرحية ، وقد أسهمت فى نجاحها لأول مرة . وتشتمل مسرحية « كاليجولا » على مجموعة من الأفكار تناولها كامى بالمناقشة فى كتابه « رسائل إلى صديق ألماني » لكن لا يزال هناك فى المسرحية عنظر على جانب كبير من الأهمية . إلى أى حد من الإبداع وصلت مسرحية كاليجولا فى حد ذاتها ، ومستقلة عما يبدو من موضوعها

الذى دارت حوله عام ١٩٤٥ ، ومستقلة عن الاهتمام الخاص الذى يوليه لها كل من يعرف كتابات كامى معرفة جيدة ؟

وفى اعتقادى أن مسرحية « كاليجولا » مسرحية جيدة لعدة أسباب ، فالموضوع الذى تدور حوله - مثلاً - يتيح لها مادة غزيرة ، تتصف بالدرامية وتستوعب الانتباه ، وتحرك تحركاً مطرداً وحتمياً نحو الذروة وتتوافر هذه المادة لدى كامى ، استطاع أن يسير على النهج الطبيعى لموضوعه ، وأن يستبقي فى نفس الوقت التوتر والكثافة الدرامية . أما فى مسرحية « سوء تفاهم » فيراودنا الإحساس بأن كامى يعمل على إطالة المادة الدرامية المحدودة بشكل متكلف ، ولو أنه يتصف بالمهارة ، وذلك من أجل إخراج مسرحية طويلة . ولا ينطبق هذا على مسرحية كاليجولا التى تخلو من الاستطراد فى الكلام ، وقد رأى البعض أن المسرحية لا تبعث على الارتياح بعد الفصل الأول ، لكن المسرحية بعد ذلك تلمس فى سلسلة من المواقف التى تنبع بشكل منطقي من القرار الذى اتخذ كاليجولا لمحاولة تحقيق المستحيل ، ونتيجة لهذا كله نرى سلسلة متتالية من اللوحات المثيرة فى حد ذاتها ، لكنها تفتقر فيما بينها إلى التماسك الدرامى . وهذا مناف للحقيقة ، مع ما يبدو أنه نقد جاد لكاليجولا كمسرحية فوق خشبة المسرح . ومع هذا ، فإن إحساسى الخاص هو أن الأثر التجمعى لهذه اللوحات ، وتطورها إلى الذروة ، هو الكفيل بوجود التأثير اللازم فوق المسرح ، زد على ذلك أن ارتباطها ارتباطاً منطقياً مباشراً بالقرار الذى اتخذ كاليجولا فى البداية ، يعطيها ضرورتها الجماعية ، ويحفظ لها وحدتها الدرامية . والذى يدعم هذه الوحدة الدرامية هو شخصية كاليجولا المضطربة اضطراباً نفسياً ، والتى تنزع إلى السيطرة ، فالمسرحية كلها تدور حوله ، وهو الذى يعطيها محوراً وتأثيراً درامى . فشخصية كاليجولا تسيطر على انتباه رواد المسرح ، إذ هو يثير الاشتىراز ، وفى الوقت ذاته يثير الافتتان ، فهو طاغية وضحية ، ظالم ومظلوم ، رجل محبول إلا أن منطقته يميظ اللثام عن خنوع ونفاق كثير من رعاياه . كما أن كامى يستغل التأثير المسرحى لدق الناقوس دقاً شديداً ، وتطلع كاليجولا الدائم إلى المرأة ، متفحصاً نفسه . وهذه الوسيلة الفنية الأخيرة مدلول رمزى ومدلول حرفى ؛ فهى تشير إلى مصدر جديد من مصادر قوة المسرحية ، إذ أن شخصية كاليجولا لا تنبع للمسرحية أن تؤثر فى الجمهور على مستويين مختلفين ، فبالنسبة لأولئك الذين

لا يستوعبون الأفكار الفلسفية أو يجدون فيها كثيراً من التجريد ، ستظل المسرحية تؤثر فيهم على أنها دراسة نفسية تنسم بالقوة والطرافة ، على أن شخصية كاليجولا ليست بالشخصية المجردة ، فالإنسانية التي يتصف بها قد صورت بطريقة غاية في الإنسانية . وهذا يعنى أيضاً أن الأمر بهم أولئك الذين هم على استعداد لقبول الطبيعة الميتافيزيقية لهرم كاليجولا من ناحيتين ، وأن النجاح الذي لاقته المسرحية عند ظهورها لأول مرة ، مرجعه - في رأى - إلى الثنائية المترتبة التي أتاحت لكامى أن يصور آراءه التعليمية تصويراً نفسياً . كذلك لابد من القول إن بعض النقاد وجدوا المسرحية عند ظهورها لأول مرة مغرقة في التجريد ، بالرغم من كل شيء . فقال البعض عنها إنها محض فلسفة ، وليست من المسرح في شيء ، وقال البعض الآخر إنها أدب يقرأ ، وليست مسرحية تمثل . وعلى أية حال ، فقد تحمس معظم كبار النقاد للمسرحية ، كما رأى البعض أنها تعد أشد تأثيراً من كل المسرحيات التي ظهرت على مسارح باريس منذ الفترة السابقة على الحرب .

وعند بداية النصف الثانى من رواية « الغريب » حين كان ميرسو ينتظر المحاكمة ، إذا به يعثر على قصاصة من الصحف اصفر لونها من فعل الزمن ، والتصقت بأسفل الحصيرة التي تغطى زنزانته . وفي أثناء تصفحه للقصاصة ، يجدها تحتوى على خبر يروى مأساة كئيبة بصورة غير عادية ، يروى قصة رجل ارتحل عن قريته وهى على ما يبدو في تشيكوسلوفاكيا ، ثم سافر إلى الخارج بحثاً عن الثروة ، وصادفه النجاح ، فأثرى ، وبعد مرور خمس وعشرين عاماً على هذه الحادثة ، عاد إلى مسقط رأسه تصحبه زوجته وابنته ، وكانت أمه وشقيقته تديران فندقاً في القرية ، فقرر على سبيل المزاح أن ينزل بالفندق مجرد نزيل عادى دون أن يفصح عن حقيقته ، وأن يترك زوجته وابنته تنزلان بفندق آخر ، ولم تستطع أمه أن تتعرف عليه ، وإذا بها أثناء الليل ، تقوم هى وابنتها بقتله ، والاستيلاء على ماله ، وإلقاء جثته في النهر . وتقبل زوجته في الصباح التالى ، وتكشف عن شخصية زوجها ، وعندما تتحقق الأم من ذلك تتحمر بشنق نفسها ، كما تتحمر الأخت بإلقاء نفسها في البئر .

ويعقب ميرسو على هذه القصة بقوله إنها أمر بعيد الاحتمال ، وفي الوقت نفسه محتملة كل الاحتمال ، وليس بها شيء غريب ، وفي رأيه أن الابن يعد مذنباً

لأنه لا يجوز للإنسان أن يلعب لعبة المزاح .

وفي مسرحية « سوء تفاهم » يلتقط كامى هذه الوقائع المختلفة ، ويجعل منها موضوعاً لمسرحية من ثلاثة فصول ، بعد أن يدخل عليها بعض التعديلات الطفيفة ، وتلك كانت ثالث مسرحياته ، وأولها التي تمثل على مسارح باريس . وكان كامى قد كتب المسرحية عام ١٩٤٣ ، وقام مارسيل هيران بإخراجها في مسرح ماثوران في يوليو عام ١٩٤٤ ، وقام هيران نفسه بتمثيل دور الابن ، أما دور أم (جان) وشقيقته ودور الزوجة مارتا ، فقد قامت بتمثيلها ماريا كاف وماريا كاساريه ، وقد سبق أن أشرت إلى أن المادة التي استخدمها كامى في مسرحية « سوء تفاهم » أقل مما يجب بالنسبة لمسرحية من ثلاثة فصول ، وعلى أية حال ، ينبغي التنويه بأن طبيعة هذه المادة قد أتاحت للمسرحية مزايا عديدة من ناحية التصوير الدرامي ، فقد أتاحت أولاً سلسلة مترابطة من الأحداث ، وقوة الوصول إلى ذروة تراجيدية ، هذا فضلاً عن امتياز القصة بالبساطة من ناحية الشكل وبالاتجاه المباشر . كما أتاحت لكامى أن يحتفظ بالوحدات الثلاث .. وحدة الزمان والمكان والحدث . الأمر الذي لا يزال يدعو إلى الإعجاب بالمسرح الفرنسى .

وليس ثمة مسائل فرعية تنقص من الإفصاح المستمر عن المأساة التي سيتمخض عنها الأمر ، فكل شيء في المسرحية يسهم في الوصول إلى الذروة بحيث إن تتابع الأحداث يزداد تماسكاً وتفرداً من ناحية الهدف . وهناك سمة أخرى ملحوظة ، وهى الطريقة التي ترتبط فيها الذروة بالأحداث السابقة عليها ، عن طريق سلسلة من الوقائع المتصلة فيما بينها اتصالاً وثيقاً ، وهذا مما يعطى للتسلسل الحدثى عنصر الحتمية التراجيدية ، الأمر الذى يزيد من قوة تأثير المسرحية ، ويرى بعض النقاد أن كامى قد أضعف من هذا التأثير بتحريكه تحركاً بطيئاً خلال تطور المسرحية حتى النهاية ، لكن هذا ليس هو النقد الذى يراه أغلب من شاهد المسرحية فوق المسرح ، فعندى أن طبيعة موضوع المسرحية يقتضى بطئاً نسبياً في السرعة الدرامية ، وحسب تفسير كامى للمادة التي يتناولها ، فهو يخرج مسرحية عن التردد وسوء التفاهم ، بحيث تسهم ساعات التردد المختلفة في توتر المسرحية واحتدام أحداثها . إن سوء التفاهم الذى يشير إليه عنوان المسرحية يعد سمة بارزة من سمات القصة الأصلية ، فهى تعتمد في واقع الأمر على الفشل الرئيسى في التعرف على

شخصية الابن ؛ وهذا معناه أن المادة تبيح فرصاً عديدة للتهمك الدرامي ، وإن كامى ليستعمل هذه الوسيلة المسرحية استعمالاً ناجحاً كل النجاح . وأخيراً ، فإنه على هذا الأساس من معنى « سوء تفاهم » فإن شخصيات القصة تعد ضحايا للقدر الذى لا تعلم عنه شيئاً ، القدر الذى يظهر أثره فى المرحلة الأولى بالنسبة لأولئك الذين يقرأون عنه ، ويعد هذا الموقف من جوهر التراجيديات التى تمثل على خشبة المسرح .

ومن شأن هذه الاعتبارات أن تؤكد رأى القائل بأن كامى قد اختار مادة تشتغل على طاقات درامية مشحونة ، كما أن شعوره فى الحقيقة تجاه المسرح ، دفعه إلى استخدام هذه الطاقات استخداماً يعود بالفائدة على المسرحية ذاتها . وعلى الرغم من كل هذه المزايا ، فإن مسرحية « سوء تفاهم » لم تلقى استقبلاً حسناً ، بل إن كامى نفسه وصل به الأمر إلى اعتبارها مسرحية فاشلة^(١) . ويلاحظ أن أغلب النقاد نزوعاً إلى تأييد المسرحية ، رأوا فيها ما يدعو إلى النقد ، ولو أن بعضهم لم يزل على إصراره بأن هذه المسرحية دليل على مستقبل كامى المأمول فى عالم المسرح . وليس من اليسير أن نحصر الأسباب التى أدت إلى فشل المسرحية فى إرضاء جمهور المسرح ، ولو أنى أعتقد أن هناك سمتين فى المسرحية تقع عليها بصفة أساسية مسئولية الفشل :

أولاً : فعلى الرغم من أن « المادة الأولية » كانت إلى حد ما صريحة لا لبس فيها ، فإن التفسير الذى وضعه كامى عن العبث كان غريباً ولم يفهمه الكثيرون ، ولهذا فإن مسرحية « سوء تفاهم » عرضت تفسيرات تشتم بالصعوبة بالنسبة لجمهور من الرواد لم يعتد أفكار كامى وآرائه بوجه عام .

ثانياً : إن الانشغال بالموقف الفلسفى كان من نتيجته إضعاف التأثير الدرامى للمادة الأولية إضعافاً كبيراً ، فالقصة التى يستعملها كامى تقتضى من الكاتب المسرحى أن يهتم بالتفسيرات النفسية المتداخلة ، بقدراتها بالمشكلات الأخلاقية .

(١) « ... حقيقة هذا الأمر ، هو أن مسرحية « سوء تفاهم » على الرغم من اجتذابها لعدد كبير من الرواد ، فإن أغلب هؤلاء الرواد قد مجوها ، وهذا يعنى بصريح العبارة .. الفشل » جريدة الفيجارو ١٥ ، ١٦ سنة ١٩٤٤ .

وإذا كان للشخص العادى الذى يرتاد المسرح أن يتقبل هذه المسرحية التى تعرض لجريمة قتل الشقيق ، ثم الانتحار ، فلا بد له من رؤية الشخصيات الرئيسية ، رؤيتهم فى صورتهم الآدمية ، وبالتالي فهم السبب الذى دفعهم إلى هذا التصرف . إلا أن كامى يعتمد نزع صفة الآلية عن الشخصيات الرئيسية ، ويعالج الموقف بلغة الفلسفة لا بلغة التحليل النفسى . ولهذا تعذر على رواد المسرح أن يتذوقوا مسرحية «سوء تفاهم» لأنهم كانوا مطالبين بتقبل التفسير الميتافيزيقى لموقف لا يمكن أن نتقبله فى الأصل إذا ما صور بلغة إنسانية صريحة ، وأعتقد أن الاستقبال الفاتر للمسرحية يرجع أصلاً إلى هاتين الصفتين . وينبغى الآن دراسة هاتين الصعوبتين عن كثب ، وذلك بدراسة المسرحية دراسة مستفيضة .

تعد مسرحية «سوء تفاهم» فى الأصل تصويراً لعدد من الشخصيات التى وقعت فى شرك عبثية الوجود ، كما أن هناك إشارات كثيرة وفى مختلف المناسبات إلى لا منطقية الوجود ، سيما فى الفصل الثالث من المسرحية . وتحدث الأم فى المشهد الأول من هذا الفصل فتقول « إنه لا يوجد شيء يقينى على ظهر الأرض » ثم تستطرد « إن العالم نفسه مناف للعقل والمنطق » . وفى نهاية المسرحية يصور كامى إدراك المحال على أنه السبب فى قبول مارتا للجريمة وعدم إحساسها بالندم ، وكان هذا الإدراك من قبل سبباً فى رغبتها فى الفرار إلى بلد ناء مشمس يطل على البحر . أما فى الملاحظات الأخيرة من المسرحية فهى تتحدث عن شقيقها الذى قتله ، فتقول لزوجته ماريا التى طار صوابها : « عليك أن تفهمى أنه لن يكون له أو لنا وطن نقيم فيه ، أو سكيمة نستظل بها ، لا فى الدنيا .. ولا فى الآخرة ، فلا يمكننا أن نعتبر هذا العالم المظلم الذى حرم من النور وطناً يقيم فيه أحد » . وتستطرد بعد ذلك قائلة : « أتوسل إلى الله أن يمسخك حجراً أصم ، تلك هى السعادة التى لديه .. ولا سعادة غيرها .. السعادة الحقيقية الوحيدة أن تكونى كالحجر فلا تسمعى الصراخ ، كونى كالحجر .. طالما جرت عجلة الزمان » .

وهكذا يبدو سلوك مارتا أقرب ما يكون إلى سلوك كاليجولا ، فهى تحاول القيام بتمرد عنيف فى وجه العبث ، وهى تكتشف آخر الأمر كما اكتشف كاليجولا ، عقم هذا النوع من التمرد . فقد كانت تعتقد أن الجرائم التى ارتكبتها هى وأنها قد ربطتها برباط لا يتفصم ، إلا أن أمها بعد اكتشافها لشخصية جان

الحقيقية تخلت عن أبتها ، وتصرفت في حياتها كما تشاء ، ولهذا تقول مارتا : « إن الجريمة نوع من العزلة والانفراد ، ولو اشترك آلاف الناس في ارتكابها كل بنصيب ، ومن العدل أن أموت وحيدة ، بعد أن عشت وحيدة ، وارتكبت جريمة القتل وأنا وحيدة .. وتشير مارتا في العبارة الأخيرة إلى القرار الذي اتخذته بالانتحار ، وهذا التصرف يعيد إلى الأذهان انتحار كاليجولا الذي ارتكن على درجة عالية من التفكير . وكذلك فإن إدراك العزلة الذي أظهرته مارتا ، يعد ظاهرة أخرى في إحساسها بالعبث ، والحقيقة أن مسرحية « سوء تفاهم » أقرب ما تكون إلى مسرحية تصور وحدة الإنسان وعزلته ، فهو صوم العزلة يتخذ أشكالاً كثيرة ، وهو أوضح ما يكون في حالة كل من مارتا وجان ، فهي تواجه بالعزلة أثناء تحطيمها الحياة ، أما جان فيجد نفسه وحيداً منعزلاً في الطريقة التي يتبعها لتأكيد الحياة . فقد كان عليه أن يترك زوجته وراءه أثناء محاولته الاتصال بأمه وأخته ، ومع هذا فعندما يحين الوقت ، يعجز عن إيجاد الطريقة التي يقيم بها هذه الصلة . ويختلف جان عن مارتا اختلافاً بيناً من حيث الصلة بينهما وبين العبث ، فإدراك مارتا للعبث إدراكاً قوياً كان سبباً في وضعه في مكان بارز من حياتها ، أما عدم إدراك جان للعبث ، فكان سبباً في جعله ظاهرياً في حياته ، وترى مارتا أن العبث هو جوهر الوجود ، وترتكز في تصرفاتها على طبيعته الراسخة : « إن قسوة الحياة أكبر من قسوة الإنسان » (الفصل الأول المشهد الأول) أما جان فيرى رأياً مخالفاً : « إنتى أؤمن بكل ما هو موجود » (الفصل الأول ، المشهد الثالث) ويصبح أداة لا تعي ، يعمل من خلال العبث ، لأنه يجد السعادة في الإيمان بالوجود ، وليس في الهمد على هذا الوجود . وبالرغم من هذا الإيمان ، فلا تزال فيه سمات من الغريب ، بل إنه في الواقع أقرب إلى اللامنتمى منه إلى « الابن المسرف » كما ادعى بعض النقاد . فضلاً عن أنه إنما يعود إلى أمه وأخته وهو غريب ، تحدوه الرغبة الجارحة في أن يتعرفوا عليه فوراً ، وأن يكتشفوا حقيقة شخصيته ، وأن يقبلوه فرداً من أفراد الأسرة ، وكان خطؤه هو الاستغراق في الأوهام ، والتصرف بما لا ينم عن الشعور بالمسئولية ، وذلك في موقف خطير يبعث على اليأس ؛ حيث الحياة يطفى عليها العبث ، وحيث نزوة من نزوات نفسه تمنعه من التفوه بعبارة واحدة ، عبارة غاية في الأهمية ، كان من نتيجة عدم التفوه بها أن مات هو ، وماتت أمه ، وماتت أخته ، وراحت زوجته تتلظى بنيران العذاب .

وعند هذه النقطة بالذات ، يرى كامى أنه على الرغم من التشاؤم الواضح فى المسرحية ، إلا أنها تشير إلى تفاؤل نسبي ، فلو أن جان كان قد كشف عن شخصيته لما وقعت المأساة . وهذا صحيح إلى حد ما ، وأن عناد جان ورفضه اتباع الطريق الواضح ، قد يعد ضعفاً فى بناء المسرحية ، لكن كامى يبقى على هذه النقطة حتى يضمن وجود التفسير الذى يشير إلى التفاؤل ، والذى يقول نتيجة لذلك إن الإنسان يستطيع إنقاذ نفسه وإنقاذ غيره فى عالم العبث ، وذلك إذا ما اتبع الصدق مع من يقابل ، وليس هذا بالحل الجاد لمسألة العبث ، وهو على أحسن حال رأى الذى دفعه إلى الاعتراض على الجوانب التى يسودها التشاؤم فى المسرحية . وهو كذلك رأى الذى لا يكاد يتفق مع ما كتبه كامى من قبل عن العبث فى مواضع أخرى ، والذى لا يبرره التركيز على عزلة الفرد وإحساسه بالعزلة فى المسرحية ذاتها . ويصدق رأى القائل بأن هذه المسرحية التى تعالج موضوع العزلة والإخفاق فى الإفصاح عما تكنه السرائر ، إنما هى مأساة الفرص الضائعة ، إلا أن مسألة العبث أشمل وأعقد مما توحي به هذه الفكرة ، فأحياناً ما يعمل العبث عن طريق قلبه للقيم فى سخرية ، بل ويستطيع قلب الاعترافات الصادقة إلى مسالك تفضى إلى الهلاك . أما ما تمتاز به مارتا فهو القسوة التى تكاد تقصبها عن المجموعة الإنسانية ، ولو أن جان يصوغ قدره بنفسه بمحاولته استشارة ما تبقى فى نفسها من نزعة إنسانية ، وتقول مارتا شارحة الأمر لوالدتها :

« وفى آخر الأمر اقتنعت بأن أشاطرك الشكوك ، غير أنه حدثنى عن البلد الذى تنزع إليه أفكارى ، ولما كان فى استطاعته أن يؤثر فى ، فقد أمدنى بسلاح استخدمه ضده ، وذلك هو جزاء البراءة » .

وتهى المسرحية إلى أعماق التشاؤم حقاً فى مثل هذه اللحظات ، ومن الصعوبة التوفيق بين هذا التشاؤم وبين التلميح بالتفاؤل الذى أشار إليه كامى .

وقد يرى البعض أن مسرحية « سوء تفاهم » على الرغم مما تثيره من قلق ، فهى مفهومة داخل النطاق الرحيب لمبدأ كامى عن العبث ، إلا أن هذا المعنى الفلسفى لا يتطور تطوراً طبعياً من الجانب الواقعى كما حدث فى مسرحية كاليجولا . ذلك لأن التفسيرات الطبيعية والرمزية ليست متكاملة كل التكامل ، بل إننا نجد فى

واقع الأمر أن بعض ملاحظات الشخصيات أو أفعالها المنعكسة ، غير ذات معنى على المستوى الإنسانى العادى . خذ مثلاً تأملات جان وتفكيره العميق ، وهو فى غرفته بالفندق (الفصل الثانى ، المشهد الثانى) كما أن خوفه من الوحدة الدائمة ، وقلقه من عدم الاستجابة لندائه ، عبر عنها أثناء دخول أمه ومارتا المتكرر إلى الغرفة ، سواء قبل هذه التأملات أو بعدها ، وبالتالي فإن ملاحظاته على المستوى الطبيعى ليس لها أى دافع يدفعها ، أو مبرر يفسرها ، بل لا يكون لها أى معنى إلا إذا فسرت تفسيراً ميتافيزيقياً . وفضلاً عن ذلك فإن مسرحية « سوء تفاهم » بخلاف مسرحية « كاليجولا » لا تحتوى على كورس يتولى إرشاد جمهور المسرح حتى يفهموا المضمون الفلسفى ، وكان فى استطاعة ماريا أن تقوم بهذا الدور ، ولو أنها فى الواقع تتيح لمارتا فرصة الوصول إلى تفسير لهذه المسائل فى اللحظات الأخيرة . بيد أن ماريا تعد فى الأصل متعددة وغير مدركة (من الممكن إيجاد بعض الموازنة بين مارتا فى الإنجيل وبين ماريا فى هذه المسرحية) فهى الإنسانية الحقيقية الوحيدة فى هذه المسرحية ، وهذه الحقيقة نفسها هى التى تتسبب فى إظهارها كما لو كانت بوقا يعبر عن آراء الذين ألجمتهم وعورات التجريد فى المسرحية . فبدلاً من أن توضح المسرحية وتعمل على تفسيرها ، كان عليها أن تعبر وتصور الارتباك الذى كابده أغلب الجمهور الذى شاهد المسرحية لدى عرضها لأول مرة عام ١٩٤٤ .

هذه السمات التى تتصف بها المسرحية ، كانت من العوامل التى جعلت المعنى الرئيسى للمسرحية غامضاً على خشبة المسرح . أضف إلى ذلك أن التقسيم الثنائى الذى أشرت إليه بين المستوى الفلسفى والمستوى الحرفى زاد من صعوبة الأمر ، بأن جعل الشخصيات الرئيسية غير مقبولة باعتبارها شخصيات آدمية معقولة ، ومن المفهوم بطبيعة الحال ، أنه كان ينبغى صياغة هذه الشخصيات فى أسلوب خاص بها ، وهو ما يتفق ورأى كامى بشأن خلق تراجيديا حديثة فضفاضة ، إلا أن هذه الصياغة مفروضة على الشخصيات التى كان ينبغى أن تقنعنا باحتمال وجودها فى المجال الإنسانى ، قبل أن تمضى فى عرض المواقف الفلسفية ، وذلك بحكم الموقف الذى وضعوا فيه ، وهذا على وجه التحديد ، هو ما يخفقون فى الوصول إليه . وثمة اعتراض شائع وإن يكن له ما يبرره ينبثق من موقف مارتا وأمها ، إذ لا يقتصر الأمر على المبالغة فى كونها امرأتين قرويتين ، بل يتعداه إلى اشتراكها بطريقة تدعو إلى

الدهشة في مناقشات ملتوية مجردة تبعث على الحيرة ، وكان المقصود أن تنبث من انفعالها وتصرفاتها ، كما أن الأمور التي يعبران عنها في شيء من الإفاضة ليست مرتبطة ارتباطاً يبعث على الرضا بالعواطف التي يكابدونها لو أنها كانت آدمين فعلاً . وفوق أي شيء آخر ، فليست قسوتها هي ما يزعج الإنسان ، بل إن ذلك يرجع إلى افتقارهما افتقاراً تاماً إلى الصفات الإنسانية المعروفة سواء كانت رذائل أم فضائل . فمارتا بصفة خاصة ، تبدو مجردة من كل تجاوب إنساني ، وخاوية كل الخواء اللهم إلا من رغبتها في الهروب من المحال ، الأمر الذي يتناقض مع المنطق ، رغم إيمانها بأن المحال أمر لا مفر منه ، ورغم هذا فهي ترغب في الهروب إلى بلد يسوده الرخاء والإشراق .

إن عدم اكتراث مارتا وأنها ، إلى جانب بروز جان الذي يتسم بالعناد ، والذي كان يتحتم عليه في بعض الأحيان أن ينظم بطريقة واضحة ، كل هذا أدى إلى ثغرات درامية كثيرة في بناء المسرحية . فهو يعني مثلاً أن البطلة الصورية للمسرحية وهي مارتا ، شلخصية تفتقر إلى الحنان ولا يتتابها شعور المذنب في أي وقت من الأوقات ، ولا تقدم على الانتحار بدافع الندم ، ولكن لأنها في حالة من الغضب والثورة . وفضلاً عن ذلك إذا سلمنا بأن لديها صفة التحكم في الانفعالات ، فلا يبدو أن في طبيعتها ما يفسر هذا التصرف الأخير ، وليس هناك أي سبب لأن تفعل ما قد فعلت . وكذلك فإن الموقف الرئيسي ، وهو قتل جان بأيدي أمه وشقيقته ، يفقد الكثير من تأثيره الدرامي ، لأنهم وفقاً لحقيقة العبث ، قد ارتكبا الجريمة في غير مبالاة ، وكان الدافع لها على ذلك مزيجاً متقلباً من الصدفة والعادة . فعملية القتل لا تبدو في نقطة من النقاط نتيجة للصراع المميت بين شخصيات حقيقية ، ذلك لأن التراجيديا في مسرحية « سوء تفاهم » تدور في حقيقة أمرها حول المألوفية والدلا مبالاة والخواء الإنساني . وكان كامى قد عالج بنجاح كبير موضوع الفراغ العاطفي في رواية « الغريب » إلا أن هذا النموذج من شخصيات العبث لا يقدر لها النجاح فوق خشبة المسرح ، فجو مسرحية « سوء تفاهم » الذي يستغرق في حوار قاس عنيف ، يجعل منها مسرحية تقرأ في اهتمام كبير ، ولو أنها تحقّق في التعبير عن نفسها تعبيراً كافياً لو أنها وضعت فوق خشبة المسرح .

ورغم هذا كله فلأننى أرى أنه يمكن قراءة المسرحية باهتمام كبير ، لأننى كذلك لا بد أن أعترف بحجى لهذه المسرحية رغم ما فيها من ثغرات ظاهرة ، إن ما تتناز به من قسوة شديدة وعزلة إنسانية يتيح لها فيما يبدو سموً تراجيدياً ، ولو أن هذه الصفات من ناحية أخرى هى التى أضعفت منها لدى تمثيلها فوق المسرح . ولا بد من الاعتراف ، وإن كان ذلك على مضض ، بأن انشغال كامى بالعبث ، أدى به على سبيل المثال إلى تفسير المادة الدرامية المشحونة تفسيراً جردها من القوة والتأثير . إن الموقف الفلسفى الذى تركز عليه المسرحية ، والذى يقتضى إخفاق الشخصيات ، فى الإفصاح وفى التفاهم ، يؤدى آخر الأمر إلى الانهيار فى وجود التعبير عن الشخصيات ، وفى وجود التفاهم بينها وبين جمهور المسرح .

ولقد سبق أن رأينا أن مسرحيتى « كاليجولا » و « سوء تفاهم » تعالجان مسألة العبث ، أما المسرحيتان التاليتان « حالة حصار » و « العادلون » فتعبران عن انشغاله بعد ذلك بفكرة الهرم . إن قوة الهرم ضد العبث ، وبالذات ضد أشكاله السياسية والاجتماعية هى الموضوع الرئيسى فى مسرحية « حالة حصار » فالمسرحية تتناول عجز الديكتاتورية السياسية والجنون البيروقراطى فى نهاية الأمر ، وذلك أمام موقف الثورة الإنسانية الباسلة . وترد فعالية الهرم وقوة تأثيره مرات عديدة ، حتى أن سكرتير الديكتاتور يعترف بما لها من قوة حين يقول :

« على قدر ما تستوعب ذاكرتى ، أرى أنه يكفى أن يقهر الإنسان إحساسه بالخوف ويتمرد حتى تتصدع أجهزة الحكم ، ولست أدعى أنها تتوقف عن العمل ، فليس الأمر هكذا ، لكنها تتصدع على أية حال ، وأحياناً ما تنتهى بالتفسخ الكامل . »

ومن باب التعليق بصفة عامة على مسرحية « حالة حصار » نقول إنه بينما تذكرنا مسرحية « سوء تفاهم » برواية « الغريب » ، فإن هذه المسرحية الثالثة تذكرنا ببعض جوانب فى رواية « الطاعون » وفى كتاب « الإنسان المتمرد » ، فهى تستخدم نفس الرمز المحورى الذى فى رواية « الطاعون » وهو الوباء الذى يفتك بسكان المدينة ، بينما ينطوى ضحاياه على بعض سمات الحياة السياسية التى ينتقدونها انتقاداً شديداً فى « الإنسان المتمرد » .

ونستطيع أن نتكلم عن الحدث في المسرحية بشيء من الإيجاز ، فالطاعون مجسداً في طاغية آدمي ثرس ، يأتي إلى المدينة كانديز في أسبانيا ، ترافقه سكرتيرة تحتفظ بقائمة عن أسماء سكان المدينة ، وكان في مقدورها أن تضيب الأهالي بالوباء ، أو أن تحذف أسماءهم بحجة قلم ، ولكن الطاعون يقم حكماً إرهابياً يدعمه بسلسلة من التدابير الإدارية التي تمثل البيروقراطية في أسوأ صورها ، والتي يتولى تنفيذها شخص عديم يد من الخمر ويدعى نادا Nada . وفي المسرحية كورس من المواطنين العاديين يعبرون عن الاضطراب والغضب والخوف في أجزاء مختلفة من المسرحية ، وثمة شاب يدعى ديجو يحب فيكتوريا ابنة أحد القضاة ، ويظهر شيئاً فشيئاً في صورة البطل ، وفي آخر الأمر يتقبل الموت وينبذ الحياة مع فيكتوريا ، إلا أنه بفضل تصرفه الممزوج بالشجاعة والتضحية ينقذ مدينة كانديز من الطاعون / الطاغية . ومن الواضح أن مسرحية « حالة حصار » هي أكثر مسرحيات كامى طموحاً وتطلعاً إلى آفاق كبيرة ، فقد خلق كامى أسطورة جديدة ، ووضع فيها جوهر تحليله ونقده للمجتمع المعاصر ، كما استخدم الأسطورة نفسها لإعطاء فكرة عامة عما يقترحه من حل للمشكلات التي أثارها ، وذلك في لغة أدبية ، والمسرحية في الواقع ، تعد تعبيراً فنياً عن بعض مواقفه الرئيسية ، ونستطيع تبين العناية الفائقة التي أولاهها كامى للمسرحية من اشتراكه في العمل مع « بارو » قبل إتمام المسرحية ، ويؤكد هذا الاهتمام من ناحية أخرى ، قوله إنه كتب بعض أجزاء المسرحية خمس مرات وست مرات أثناء عمليات الإعداد .

وتعد مسرحية « حالة حصار » من ناحية أخرى مغامرة تمتاز بالطموح ، فهي تحاول استخدام مختلف إمكانيات المسرح ، وهي لا تقتصر على مجرد أساليب درامية كثيرة مثل الغنائية ، والسخرية ، وعنصر التراجيديا ، والتصوير الساخر . وتشير عمليات التوجيه والإخراج المسرحي إلى استخدام التمثيل الصامت ، وبعض الحركات المعقدة من جانب الكورس ، هذا فضلاً عن الاستخدام الحاذق للمؤثرات الضوئية . وقد حدث هذا كله في إخراج بارو للمسرحية ، وذلك باستخدامه خلفية من الموسيقى الصاخبة بقيادة هونجر ، كما قام بالوتس بأعمال الديكور الرائع ، وهو الفنان السيرىالى القديم ، والصديق العليم بأعمال الديكور ، ونتيجة لهذا كله أصبحت النواحي السمعية والبصرية في الإخراج ، من أهم سمات

المسرحية . وعندما مثلت المسرحية للمرة الأولى في « ماريني » في أكتوبر عام ١٩٤٨ قام بالتمثيل مجموعة كبيرة من نجوم المسرح ، وكانت هذه المجموعة تشتمل على « بارو » نفسه في دور « ديبجو » وماريا كاساريه في دور فيكتوريا ، وبيتر برتن في دور الطاعون / الطاغية ، ومادلين رينو في دور سكرتيرة الطاعون ، وبيير براسيه في دور نادا . بل إن أعضاء بارزين في مسرح ماريني مثل سيمون فالير وجان ديزاي قبل القيام بدور في الكورس ، وتلك آخر ميزة من ميزات المسرحية ، وقد ارتاح لها كل من بارو وكامى بصفة خاصة ، واعتبرها الأول دليلاً على قوة فرقته وشدة تماسكها ، بينما نظر كامى إلى المسألة على أنها مدخل جديد لتجربة المسرح الجماعى الذى حاول إقامته في الجزائر منذ اثني عشر عاماً قبل ذلك في مسرحية « ثورة الأوسترياس » .

وكما هو الحال في مسرحية « سوء تفاهم » نجد أن موضوع « حالة حصار » يتسم بالأهمية والطرافة ، وما نراه سبباً في كتابته للمسرحية ، يفصح عن قدر كبير من الخيال والروح ، وعلى الرغم من كل هذه المزايا ، وبالرغم من مساعدة كل من بالتوس وهونجر ، فقد كان فشل هذه المسرحية أكبر من فشل مسرحية « سوء تفاهم » ، ولهذا السبب لا بد من القول ، إن الاهتمام النقدي بمسرحية « حالة حصار » أخذ يتجه أساساً إلى محاولة دراسة أسباب فشلها وفهمها بوضوح . وقد كانت أغلب الانتقادات التي وجهت للمسرحية بعد العرضين الأول والثاني تلتقي اللوم على بارو ، وكان الرأي السائد أن بارو لسوء الحظ قد أثر على كامى (أقنعه بقبول مبدأ المسرح الجماعى) بما فيه من مزج أبعد ما يكون عن الصواب بين الأساليب المسرحية وتركيزها على التمثيل الصامت ، والغناء الكورالى وتركيزه غير الملائم على الديكورات ، واستخدام الموسيقى من حين لآخر . ولقد كتب جان مودوى Jean Mauduit في « الشهادة المسيحية » Temoignage chretien في ٥ نوفمبر عام ١٩٤٨ يقول : « إن بارو قد ابتلع كامى » ولم يحاول كامى أن يقلل من فضل بارو عليه ، بل هو يقر بذلك عن رضا في مقدمته للطبعة المنشورة من المسرحية . ومن الواضح أيضاً ، أنه يقبل في روح من الاعتدال الأخلاقى ، المسئولية الكاملة لكل ما في المسرحية من أخطاء ونقاط ضعف . وقد نتصور أن اهتمامه الصريح بالجوانب التقنية في الإخراج ، جعله يشارك بارو عمله ، لا عن

بمجرد الرغبة ، ولكن بدافع من الحماس . وفى اعتقادى أنه من الخطأ إرجاع فشل المسرحية إلى المخرج ، فالأسباب الرئيسية التى يرجع إليها هذا الفشل يكمن فى المسرحية ذاتها ، وليس فى طريقة العرض . وحتى لو كان البناء غير المحكم ، والإيقاع غير المنتظم من النتائج التى تطلبها عمل بارو ، فمن الحقيقى أن أكبر العثرات وأهمها تكمن فى المسرحية ذاتها من حيث هى مسرحية ، ولا بد من إرجاع هذه الأسباب إلى كامى نفسه .

لقد صورت مسرحية « سوء تفاهم » العبث باعتباره جزءاً أساسياً فى الوجود كله ، وكان الموضوع الرئيسى للمسرحية موضوعاً ميتافيزيقياً ، كما استلزم قدراً من الممطية سواء فى رسم الشخصيات أو فى أسلوب حديثهم . أما فى مسرحية « حالة حصار » فإن كامى يتجه إلى الجانب المادى للعبث ، كما يتمثل فى العمل السياسى والاجتماعى ، ويصور الحال باعتباره مصدراً لنوع خاص من حماقة الإنسان ، حتى لقد أصبح التعبير عن العبث أو تصويره بلغة السياسة والاجتماع موضعاً لهجمات كامى التى اتصفت بالسخرية . وعلى الرغم من أن مفهوم العبث فى هذه المسرحية أقل تجريداً ، إلا أن طريقة الأسلوب لا تزال على ماهى عليه ، إن لم ترد فى مسرحية « سوء تفاهم » وهنا يبدو قدر من التناقض وعدم التوافق ، صحيح أن هناك عدداً كبيراً من القصص الرمزية الناضجة فى السياسة والاجتماع ، إلا أنها جميعاً كانت تتسم بالموقف الانتقادى وذلك فى العصر الحديث .

وأهم ظاهرة درامية فى المسرحية هى ظهور ديجو فى صورة البطل وقهره الطاعون ، ويعرض كامى على جمهور المسرح حلاً للمشكلات التى أثارها ، والشروط التى عرضها عليهم من خلال تقديمه لدييجو ؛ إلا أن ديجو أكثر من مجرد رمز فى هذه المسرحية الممطية الاتجاه ، وقد يشير إلى الحل بلغة الرماد وعدم الإذعان ، لكن هذا الحل ، بل الجانب الإيجابى كله فى المسرحية ، يفقد الكثير من قوته نتيجة للتعبير عنه بهذه الصورة المجردة . وسبق أن رأينا فى حالة « الإنسان المتمرد » أن مفهوم البرد له جوانبه التى لا تبعث على الإقناع حتى لدى مناقشته بلغة عملية مباشرة ، أما فى مسرحية « حالة حصار » فقد انتهى به الأمر إلى الحشو للتجريدى فى الكلام ، الأمر الذى يهاجمه كامى فى مواضع أخرى . ومثل العبارات التالية لا يقتصر على عدم إثارة أى نوع من الإحساس ، بل يثير الغيظ والحلق ، يقول

دييجو : « أوه ، أيها التمرد المقدس ، يا مجد الشعب ورفضه الحى المتمدد ، امنح هؤلاء المواطنين الذين كملت أفواههم ، قوة صراخك » .

وقد أدى هذا التناقض بين الموضوع العملى للمسرحية وبين معالجتها بطريقة مجردة ، إلى نتيجة غير موافقة . وهكذا أصبحت مسرحية « حالة حصار » نتاجاً مختلط الأصول توحى أحياناً بأنها مسرحية اجتماعية معاصرة ، وتوحى أحياناً أخرى بأنها تدور حول أخلاقيات العصور الوسطى ، وتمتزع السمتان فى المشهد الواحد ، أما تأثير ذلك على الشخصيات فتأثير غير محدود . وعلى الرغم من أن كلا منهم له اسمه الخاص ، واشترآكه فى المواقف المألوفة من الاضطهاد والعنف ، إلا أنهم لا يزالون مجرد رموز لأفكار مجردة من قبيل « العدمية » و « المشروعية » و « العبث » و « التمرد » و « الحب الرومانسى » ... الخ ، وهو ما نلاحظه بصفة خاصة فى المشاهد الغرامية بين ديجو وفكتوريا ، بل إن فيكتوريا تفنقر حتى إلى الدفء والتأثير الإنسانى الموجودين عند ماريا فى مسرحية « سوء تفاهم » ويتصف الحوار التالى بين العاشقين بالمألوفة وعدم الإقناع :

دييجو : لقد حرموا الحب ! أوه ، سأفتقدك بكل خلجة فى كيانى .

فيكتوريا : لا ! أتوسل إليك .. أعرف ماذا يريدون ، إنهم يفعلون كل شيء لكى يجعلاوا الحب شيئاً مستحيلاً ، لكننى سأكون أقوى منهم جميعاً .

دييجو : أما أنا فلست أقوى منهم ، وتلك هزيمة لا أحب أن تشاركينى فيها .

فيكتوريا : أنا قوية الإرادة ! ولا أعترف إلا بحبى لك ، ولا يخيفنى شيء بعد الآن ، وإذا سقطت السماء من فوق ، فسأصيح بأعلى صوتى معبرة عن سعادتى قبل أن تسمعنى وأنا ممسكة براحة يديك !

دييجو : ولكن السماء التى تهيمن علينا تنطوى على الألم !

فيكتوريا : يكفى ما أحمله من أثقال حثي ! لن أزيد نفسى أثقلاً على أثقال بنحطل عبء الحيلة ! هذا عبء الرجال ، وهو أحد الأعباء الثقيلة العقيمة الصغيرة ، التى تقومون بأدائها معشر الرجال ، لكى يتسنى

لكم التهرب من الصراع القاسى الوحيد .. قسوة حقيقية .. تهربون
من النصر الأوحده .. الذى يحق لكم أن تفخروا به !

دييجو : كم أنت جميلة ، وكم كنت أود أن أحبك لو لم أكن أخافك !
فيكتوريا : وكم يبدو خوفك هذا تافهاً ، إذا كنت ترغب حقيقة فى حبى !
دييجو : بل أحبك ، إلا أننى لا أدرى من منا على حق !

ومثل هذه المحاورات لا تنتمى لا إلى الأسلوب الطبيعى ولا إلى الأسلوب
الشعرى ، فما تنطوى عليه من جمود وتنميق ظاهر ، يذكرنا بأسوأ ما ورد من حوار
فى مسرحيات هوجو ، فها نحن نرى فيكتوريا ودييجو يتحدثان بصورة متوازاة ،
وتحقق أحاديثهما فى الالتقاء ، كما أنها تفتقر إلى الإقناع وإلى الصفة الشعرية .

وثمة شخصية من أقوى الشخصيات الأساسية فى المسرحية وهو نادا ، فهو لا
يؤمن بأى شىء على الإطلاق ، ويصور إحساساً سافراً بالفكاهة ، وهو مدرك
لحقيقة العبث ، لكنه يجد المهرب من نتائج واقعيته فى تعاطى الحمر . وهو بوجه عام
يتغاضى عن العبث ويقول : «إنه من الأفضل أن تتواطأ مع السماء فى جرمها ،
ولا تكون ضحية من ضحاياها» ص ٢٣ .

أما موقفه العدمى فيجعله أبعد من أن يتاله الطاعون أو يقضى عليه ، وهو
نفس الموقف العدمى الذى يدفعه لأن يكون أداة فى يد الطاغية . ويثبت أنه عميل
مثالى للدولة ، يطبق النظم والقوانين وهو أول من يعلم بمدى سخفها . وعند تمثيل
مسرحية « حالة حصار » وجدت أمراً يدعو للدهشة هو أن نادا أقرب إلى تصوير
الشخصية ذات السمات الإنسانية ، وأن قراءة المسرحية للمرة الثانية لا تكاد تؤكد
هذا الانطباع ، غير أننى أرى أن التجربة الأولى كان مرجعها أساساً إلى موهبة براسير
Brasseur الخاصة فى إضفاء الحياة على الدور الذى قام به .

وثمة سلبية أخرى تتصل بالسلبية السابقة التى تكلمت عنها ، وهى تنبثق من
التنازع بين أهداف كامى التعميمية ورغبته فى خلق تأثير مباشر قدر المستطاع . وقد
كتب هنرى مانان Henry Magnan فى جريدة « لوموند » بتاريخ ٢٧ أكتوبر
١٩٤٨ مقالاً قال فيه على لسان كامى إنه كان يريد فى « حالة حصار » أن يعبر عن

بعض الأفكار التي تعذر عليه أن يصوغها في روايته صياغة دقيقة . ويصور كامى وهو على حق في ذلك أن مسرحية « حالة حصار » ليست مجرد إعداد مسرحى لرواية « الطاعون » بل هى محاولة للاستفادة من الإمكانيات الخاصة التي يتيحها المسرح لتبادل الآراء تبادلاً مباشراً بين مؤلف المسرحية وجمهور المسرح . ونتيجة لهذا ظل المرض في رواية « الطاعون » وباء يظهر بصورة غير مباشرة في تأثيره على الناس ، بينما يصبح في مسرحية « حالة حصار » أحد الشخصيات الممثلة للطاعون ، ويصبح له منظر شبيه بمنظر هيملر Himmler والحقيقة أننا نرى بيير برتن في العرض الذي قدم على مسرح المارينى مرتدياً الزي الرمادى المعروف ، واضلوعاً على عينيه نظارة بلا شنابر ، كما نجد السكرتيرة مرتدية فستاناً رمادياً يعيد إلى الأذهان ما كان يسمى « بالجرذان الرمادية » وذلك في أثناء فترة الاحتلال الألماني . وعندما نضيف إلى هذا كله الخلفية الأسبانية للمسرحية ، وتصويرها الدقيق لمظاهر الستالينية ، ستحقق من أن تصوير الطاعون على هذا النحو الخاص ، يصبح مضطرباً ومتقطعاً ، وأن الهدف الصريح لدى كامى الذى ضمنه رده على نقد جيريل مارسيل كان كتابة مسرحية تستهدف مهاجمة الاستبداد بوجه عام . وهذا بلا شك ، يفسر الإشارات المختلفة إلى السياسة ، وهو ما أراه غير مرفق وضارا بالمسرحية .

ولم يكن الطريق الصحيح لتحقيق صدق ما يقوله هو حشو المسرحية بالإشارات الملتوية إلى هتلر ، وفرانكو ، وستالين ، ولكن في استعماله صورة عامة من النقد تتناسب مع الهدف العام لهذا النقد . ويشتمل الإطار المجرد للمسرحية على قدر كبير من التفصيل المغالى فيه في غير حماس ، فبدلاً من إثارة موضوع معاصر عن حالة الأسطورة الحديثة ، نجد كامى يضعف من القوة الأسطورية لمسرحية « حالة حصار » بأن يجعل منها خليطاً مفككاً من التلميحات العصرية . وهذه الإشارات كما يتناولها كامى ، تعد ضعفاً جديداً في المسرحية . فهى دائماً ما تعطى تعبيراً واضحاً ومألوفاً ، لما يظل في جوهره موقفاً إنسانياً رائعاً ، فالحوار بين حاكم كاديز وبين الطاعون ، عندما يتنازل الأول عن سلطته وقوته للأخير ، يعد دليلاً على ذلك ، وهو باعتباره تصويراً سافراً لحادثة سياسية ، وصل في وضوحه إلى درجة الصبائية . ويصدق نفس الشيء في رأيى ، على محاولة « نادا » تفسير حذف أصوات المعارضة ، أما الموضوع الرئيسى الآخر ، وهو البيروقراطية ، فأحياناً ما

يعالج بنفس الصورة . وثمة نوع من المألوفية في بعض الوسائل التي يستعملها مثل الثلاثة عشر نسخة من شهادة ميلاد الصياد ، يحتفظ بوحدة لنفسه ، والباقي لتسهيل العمليات الإدارية ، بل إن نوع السخرية التالى ، شئ مألوف فى الأغاني المعادية للحكومة فى ملاهى Chansonniers الغناء فى باريس .

نادا : الأمر فى منتهى السهولة ! اللائحة ١٠٨ ، مذكرة بشأن إعادة تنظيم المرتبات الأساسية والأجور الإضافية بحيث تنطوى على إلغاء المرتب الأصلي ، وإطلاق الدرجات الصغيرة إطلاقاً غير مشروط ، يمكنها من الحصول على الحد الأقصى للأجر ، الأمر الذى لم يتخذ بشأنه قرار بعد . وهذه الدرجات بعد خصم الزيادات الممنوحة بشكل صارخ فى لائحة ١٠٧ ، سيستمر حسابها بخلاف الشروط المعروفة باسم بنود إعادة التصنيف ، وفقاً للأجر الرئيسى السابق إلغاؤه .

وليس من العدل أن نختتم كلامنا دونما إحساس بكلمة مدح تقال فى مسرحية « حالة حصار » فأفضل جانب فى المسرحية ، بخلاف موضوعها الرئيسى ، هو دور الكورس ، فأحاديث الكورس لها انفعالات غنائية ، وهى دائماً ما تنجح فى تصوير دور المواطن العادى فى كاديز ، باعتباره الضحية التى تعانى من حلول الكارثة . كما أن بعض الوسائل الدرامية التى استخدمها كامي تستحق الإعجاب ، ورغم ظهور المسرحية على المسرح مضطربة إلى حد الفوضى ، فإن الاستخدام الدائم لصوت صفارة الإنذار كان له تأثيره ، كما أن التوتر الدرامى كان يتمخض عنه إغلاق أبواب المدينة الستة إغلاقاً تدريجياً .. الواحد تلو الآخر . وعلى الرغم من هذه التفصيلات ، والسخرية التى تتصف بالذكاء وتشع بالحياة ، وبالرغم من هذا كله ، فإن مسرحية « حالة حصار » تفشل فى نهاية المطاف ، وقد وصف كامي المسرحية لأحد النقاد (كلود أوتى Claude Outie فى صحيفة لورور L'Aurore) بأنها كانت محاولة لمجاعة المسرح فى عصر الملكة اليزابيث ، إلا أن نتيجة هذا الطموح ، كانت مجموعة من الأساليب والعصور المسرحية تتراوح بين المسرحية الأخلاقية ، والنكتة التى تقال فى ثانيا الأغاني ، كما ترك المسرحية بلا ترابط فى الشكل والمضمون .

ويظهر كامى عند هذا الحد ككاتب مسرحى على أنه يسير سيراً منتظماً فى طريق الاضمحلال ، وهذا الطريق يبدأ من النجاح الذى صادفته مسرحية « كاليجولا » ثم الفشل النسبى لمسرحية « سوء تفاهم » الى أن يصل الى الفشل الأكبر حين يرفض النقاد والجمهور مسرحية « حالة حصار » . اما فى حكمنا على مقدرة كامى الرئيسية ككاتب مسرحى ، فلا يجوز أن تترك العثرات ، فالثغرات فى مسرحيته التاليتين هى التى حجبت الموهبة الدرامية الأصلية التى أظهرها فى مسرحية « كاليجولا » . صحيح أنه لا ينبغى التغاضى عن مثل هذه الثغرات بهذه البساطة ، ولكن الصحيح أيضاً أن هذه الثغرات جاءت نتيجة لأسباب متعددة ، وفى تقديرى أن مسرحيات كامى لم تفشل إلا لاتصاف هدفها الدرامى بالأصالة والطموح ، اما عثراته فمرجعها الى عدم تحكمه الكافى فى مواهبه الدرامية أكثر من افتقاره الى أية مقدرة باعتباره كاتباً مسرحياً . وحين تتعرض مسرحياته ، ينبغى أن ننظر اليها فى السياق الذى كان كامى يريد أن يقدمها فيه ، كما أن مفهومه لهدف الدراما وبجملها ينير لنا السبيل فى هذا الموضوع . فهو يصف الدراما بأنها أكثر الأشكال الأدبية صعوبة ، لأنها تعمل على التعبير بصورة أصيلة عن أفكار سامية لقبها الجمهور ، حيث يجلس الأغنياء الى جانب الأذكياء ، وحتى يتسنى نجاح مثل هذه المسرحية ، فإن الأمر يقتضى قدراً كبيراً من المهارة . وإذا حكمنا على مسرحيتى « سوء تفاهم » و « حالة حصار » بهذا المقياس ، لكانت النتيجة أنها مسرحيتان فاشلتان ، الا أن النقد المعارض لمسرحية « سوء تفاهم » لا يقترب من محاولتها التى اتصفت بالمغامرة فوق خشبة المسرح . كما أن « حالة حصار » لا تزال المسرحية التى تذكرنا بما يستحق أن يقال ، وبأن المسرح يمكن أن يكون وسيلة مثلى للتعبير عن الكثير من آراء كامى .

إذن ، فليس مما يبعث على الدهشة فى مثل هذه الظروف أن تستتبع أقل مسرحيات كامى نجاحاً وهى مسرحية « حالة حصار » مسرحية أخرى ، تعد أفضل ما أنتج كامى من اعمال درامية على الإطلاق ، وهى مسرحية « العادلون » . ففى هذه المسرحية بالذات ، كان الموضوع ملائماً لكل الملاءمة لموقف كامى العام من الحياة ، ولآرائه عن طبيعة المسرح وأهدافه . والواقع أن الأمر لم يقتصر على وجود علاقة متسقة بين أفكار كامى وبين موهبته المسرحية ، بل ساعدت على امتزاج هذين العنصرين وتفاعلها بحيث يتجان تجربة مسرحية قومية . كما أن الجمهور لم يقتصر فى

رأيه على أن مسرحية « العادلون » أجمل ما كتب كامى ، بل عدوها أقوى المسرحيات تأثيراً ، من بين ما وصل إلى خشبة المسرح الفرنسى فيما بعد الحرب . وقد تم تمثيل مسرحية « العادلون » لأول مرة فى مسرح هيرتو بباريس فى ديسمبر عام ١٩٤٩ ، وأخرج المسرحية بول اوتلى ، وقام بأعمال الديكور الرسام الشاب ج دورزانى G.de Rosany أما الدوران الرئيسيان لكل من كالييف ودورا دولييوف ، فقد قام بأدائهما سيرجى ريجيانى وماريا كاساريه . وتقع أحداث المسرحية فى موسكو فى عام ١٩٠٥ ، أما الحدث الرئيسى فهو اغتيال الدوق الأكبر سيرجى ، وهو خال القيصر ، على يد طالب يدعى ايفان كالييف . وكان ايفان ينتمى إلى جماعة من الإرهابيين المثلثين يتزعمهم بوريس سافينكوف Boris Savinkov كما تضم من بين أعضائها البارزين فواناروفسكى Voinarovski وساسونوف Sasonov ودورا بريليان Dora Brilliant وهؤلاء فى الحقيقة هم « القتلة الرحاء » الذين تكلم عنهم كامى بإعجاب فى كتابه « الإنسان المتمرد » . وكما هو متوقع ، نجد أن شخصيات عديدة فى المسرحية قد رسمت على غرار شخصيات تاريخية واقعية ، فدور دورا دولييوف تمثله دورا بريليان ، وبوريس أنيكوف يمثل بوريس سافينكوف ، والكسس فوانوف يمثل فواناروفسكى . وقد أعطى كامى لكالييف اعتباراً خاصاً فأبقى على اسمه كما هو فى الواقع . ومن الواضح كذلك أن كامى استرشد فى كتابته بما كتبه أفراد الجماعة أنفسهم ، بما فى ذلك مذكرات سافينكوف كما استعان فى هذه المسرحية بمصادر تاريخية أخرى . بل هو فى الواقع يبدى الصدق التاريخى للمسرحية كلها ، وذلك فى مقال قصير نشرته صحيفة « كومبا » فى ١٢ ديسمبر عام ١٩٤٩ جاء فيه :

« مهما ظهر فى المسرحية من مواقف تتصف بالغربة ، فهى مع هذا صادقة من الناحية التاريخية ، لقد عاش جميع شخصيات المسرحية فى الواقع ، وكانوا يتصرفون بالطريقة التى أصفها ، إننى لم أتعد محاولة إسباغ صفة الاحتمالية لما كان صادقاً بالفعل » .

ويرفع الستار أثر عودة ستيفان فيدورف لتوه من السجن ، ودخوله فى مناقشة مع انيكوف ودورا وكالييف حول مشروع اغتيال الدوق الأكبر . وينشب خلاف جوهرى بين موقف ستيفان وموقف كالييف ، فالتجربة الميرة التى عاشها

ستيفان في السجن جعلته يشعر بحقد عميق تجاه الطبقة الأرستقراطية الحاكمة في روسيا ، ولا يتورع عن القضاء عليهم بأية وسيلة ، فهو لا يثق ، إن لم يكن يزدري مثالية كاليف الكامنة وراء قبوله القيام بدور الإرهابي . ولكننا هنا في الواقع أمام صراع بين المثل وبين الفعالية التي تسجرى في تاريخ الحركة الثورية كلها كما وصفها كامى في كتابه «الإنسان المتمرد» ، ويؤيد كاليف في موقفه كل من دورا وأينيكوف ، وذلك في إصراره على أن يحافظ على مثله العليا نقية ، وأن يحول دون ترديها ، إلى ما وصل إليه موقف ستيفان . فهؤلاء المثاليون الإرهابيون يعتقدون أن حركتهم بمثابة نظام من أنظمة الفروسية ، مما يؤدي إلى انشغال كاليف بفكرة الانتحار ، وهو الأمر الذي لا يفهمه ستيفان . فكل من كاليف ومن بعده دورا يعتقد أن موته هو الطريق الوحيد لإنقاذ الآخرين من الموت في سبيل خدمة مثله الأعلى . إنه يتسنى إلى جماعة من الثوريين الذين ينظرون إلى ما يقومون به على أنه نوع من الاستشهاد أو الحرب المقدسة . ويسدل ستان الفصل الأول على محاوره بين دورا وكاليف تظهر بعض الشكوك حول قدرة كاليف على القيام باغتيال الدوق الأكبر ، ومع هذا ، فإن كاليف يبدو واثقاً من نفسه ، أمرتاحاً للأبناء التي تفيد بزيارة الدوق للمسرح في اليوم التالي ، وهذا يعني أن ميعاد الاغتيال ومكانه قد تم تحديدهما فعلاً في نهاية الأمر .

ويتضح من هذا أن الفصل الأول لم يكن يتضمن حدثاً ذا مغزى بغض ، وعلى الرغم من ذلك فهو ينطوي على جو من التوتر الدرامي الصحيح . ويتكون هذا التوتر بثلاثة طرق : أولاً ، نجد دراما الحدث المقبل أو وشيك الوقوع ، وسيسيطر على الحوار إحساس باقتراب موعد محاولة إلقاء القنبلة على عربة الدوق الأكبر ، هذه الحادثة الوشيكة الوقوع ، والتي هي آخر ما وصلت إليه خططهم في الأسابيع السابقة ، لها تأثيرها المحتوم على أعصاب الشخصيات الرئيسية ، وينقل كامى بمهارة قلقهم واضطرابهم إلى الجمهور . ثانياً ، يسيطر على الفصل الثاني جو من الخطر ، حيث أن احتمال اكتشاف أمرهم لا يزال قائماً . ومن هذه الزاوية ، نرى أن المقابلة التي نشهدها تقع وسط مجموعة من الظروف يطفئ عليها قلق غريب . ثالثاً ، هناك بعض الحقائق التي تظهر من الحوار بين ستيفان ودورا ، تلقي ظلالاً من الشك حول مقدرة كاليف على القيام بهذه المهمة . كما أن الشك في كيفية تبرئته لنفسه يشكل

عاملاً آخر في زيادة التوتر ، ولو أن ثقته بنفسه لا تبعث الاطمئنان في نفوسنا بضورة كاملة ، خاصة أنه يعتمد على الألفاظ في خداعه لنفسه . وهكذا نرى عندما تشير دورا إلى الدوق الأكبر ، على أنه لا يزال من بنى الإنسان ، وأن عينيها قد تلتقيان ، وأنه عندئذ قد يعجز عن إلقاء القبلة ، يجيب كالييف بقوله : « أنا لا أقتل الدوق ، ولكنتي أقضى على حكومة مستبدة » .

ويذكر الإنسان عرضاً في هذا المجال قتل جوريه Jaures على يد فيلين Villain ، حيث اعترف فيلين أنه في اليوم السابق على قيامه بعملية الاغتيال في شارع « كرواسان » كان جوريه يمر على قيد ياردتين منه ، إلا أنه عجز عن إطلاق النار عليه . إن عملية اغتيال جوريه سبقتها في الواقع محاولة لم تنجح ، ويرجع ذلك كما يقول فيلين إلى التقاء نظراتهما ، فلقد رأى فيلين في عيني جوريه سمواً وطيبة ، حتى أنه شعر باستحالة اغتياله في هذه اللحظة . ويحدث موقف مماثل لهذا الموقف أو للموقف الذي تخيلته دورا خارج المسرح ، أثناء الجزء الأول من الفصل الثاني . ويحقق كالييف في إلقاء القبلة عندما يجد أن الدوق قد اصطحب معه طفليْن ابن وابنة أخته ، وكانت الدوقة الكبيرة ترافقهما في العربة ، رغم أن كالييف لم يرها في تلك اللحظة ، ويقول في وصف الحادثة : « لقد حدث كل شيء .. بسرعة خاطفة ، هذان الوجهان الصغيران اللذان يبدو عليهما ملامح الجد ، وهذا الثقل المضطرب في يدي .. على أن ألقى به عليهما .. هكذا .. أوه ، لا ! لا أستطيع أن أفعل هذا » .

ويتمخض عن هذه الحادثة حتماً ، الصراع بين كالييف وستيان الذي دار حوله الفصل السابق ، وهذه حالة ملموسة من شأنها أن تزيد من حدة خلافهما . وقد أجاب ستيان رداً على سؤال لدورا بأنه لا يتورع عن قتل أحد الأطفال إذا طلبت منه المنظمة الثورية ذلك ، اما كالييف فيؤمن أن مثل هذا الموقف يتعارض مع الشرف ، ويضيف في انفعال ، أنه سينفصل عن المنظمة يوم تنفصل الثورة عن الإحساس بالشرف . وبخلاف ذلك ، ينظر ستيان إلى الشرف على أنه شيء كمال لا يتوافر الا عند أولئك الذين يركبون عربات ملكية ، فهو لن يتورع عن القيام بأى عمل يعتقد أن من شأنه المساعدة على تحقيق الهدف الأبعد ، وهو إنتشار العدل .

اما كالييف فيرفض مثل هذا الموقف لأنه يضع مبادئ الأخلاق في مركز ثانوى بالنسبة للفعالية المزعومة ، كما أن هذا الموقف لا يتردد في زيادة مقدار الظلم في اللحظة التي يعيش فيها ، والمكان الذي يوجد عليه باسم عدالة غير مؤكدة تسود المستقبل .

وهكذا يستتبع الدراما الاستهلاكية في الفصل الثاني ، وهي دراما إخفاق كالييف في القيام بعملية الاغتيال ، صراع أخلاقي عنيف بين ستيان وبين أعضاء الجماعة الآخرين ، ويتجسد هذا الصراع في محاوراة رائعة تمتاز بالحركة والحياة ، وذلك لأنه يتيح لكامل بصفة خاصة أن يتناول بانفعال موضوعاً يحس نحوه إحساساً عميقاً .

ونعود في الفصل الثالث ، وذلك بعد مضي يومين ، إلى الترقب الذي يسوده التوتر ، والذي يسبق المحاولة الثانية لاغتيال الدوق الأكبر . وبعد إخفاق كالييف في المرة الأولى ، والجدال الذي تلا ذلك ، نجد أمامنا برهاناً جديداً من زاوية جديدة ، عن طهر هؤلاء الإرهابيين المثاليين ونبلمهم ، ويتضح هذا ، عندما يفقد فوانوف Voinov أعصابه ، ولو أن ذلك لم يقلل من حماسه الثورية ولا من ولائه ، بل الواقع أنه هو الذي وصف المنظمة بأنها نظام فروسى ، إلا أنه يضيف على ذلك قائلاً : « أنا لم أخلق لأكون إرهابياً » ص ٩١ كما يقول كالييف فيما بعد للدوقة الكبيرة « لم اخلق لأكون قاتلاً » ص ١٤٧ ، أما أنينكوف زعيم المنظمة فيقبل موقف فوانوف في تفهم كبير . ويذكرنا هذا أيضاً بأنه إنما انضم إلى الحركة الثورية بدافع من الإحساس الأخلاقي بالواجب شأنه شأن كالييف ودورا ، هذا الإحساس الذي لا يمكن أن يستبعد استبعاداً كاملاً حنينه إلى عالم سعيد خال من الهم الذي كان يعيش فيه قبل تكريس حياته للحركة الإرهابية . وتزداد الصفات الإنسانية الكامنة خلف مختلف الأدوار التي تؤديها شخصيات المسرحية ، تزداد وضوحاً بتطور الفصل ، كما أن الصراع الذي كابده كل من دورا وكالييف بين حمها وبين ما يتحملان من تبعات ثورية ، يتجسد في محاوراة مؤثرة تبعث في هذه الشخصيات قدراً آخر من الحياة . والواقع أن هذا الفصل يهمننا بالدرجة الأولى في زيادة معرفتنا بالشخصيات باعتبارها شخصيات آدمية ، وذلك قبل تكريس حياتهم لعمليات الاغتيال ، لعملية الاغتيال نفسها ، أعنى قتل الدوق الأكبر ، تتم خارج خشبة

المسرح في اللحظات الاخيرة من الفصل . وهنا يقوم كالييف بالمهمة الموكلة اليه ، وهكذا تجدد الحادثة التوتر الدرامي للفصل ، ويزيد من هذا التوتر ان مغزى الفصل وطرافته تصاعفه النظرة النافذة التي أتحت لنا قبل ذلك بقليل في أذهان الإرهابيين كجاعة واحدة ، وفي ذهن كالييف بصورة خاصة .

ويظهر نجاح عملية الاغتيال في نهاية الفصل الثالث، على أنها الذروة الدرامية الواضحة للمسرحية بأسرها ، وأن وضع الحادثة عند هذا الحد بالذات ، ثم اطلالة المسرحية بعد ذلك يعنى أن كامى يعرض نفسه لمشكلة جذب انتباه الجمهور لفصلين تالين . وينجح كامى نجاحا مدهشا في تحقيق ذلك عن طريق ثلاثة مواقف درامية يتطور فيها الموقف وراء الآخر . حيث زنزانة كالييف ، وحيث السجين الآخر الذى يدعى فوكا Foka والذى يجي " به السجن لتنظيف الزنزانة . وتوضح المحاور التالية بين كالييف وفوكا أحد المتمين إلى الطبقة الكادحة ، الهوة الكبيرة المزعجة بين المفاهيم المثالية لدى الإرهابيين ومفاهيم العامة الذين يعملون من أجلهم . وكانت دورا قد ذكرت في الفصل السابق احتمال وجود هذه الهوة ، فهي ليست فكرة جديدة في حد ذاتها ، وإن كانت مع هذا ذات تأثير خاص في سياق المسرحية . ويرتفع المشهد إلى مستوى درامى رفيع عندما يكشف فوكا عن أنه جلاد السجن ، وفور اعتراف فوكا يدخل سكوراتوف Skuratov قائد الشرطة ، وينتج عن ذلك موقف درامى آخر ، حين يحاول سكوراتوف في كثير من الصراحة والدهاء ، محاولة فاشلة الغرض منها استدراج كالييف إلى الكشف عن أمر رفاقه ، فهو يلعب في وضوح على شكوك كالييف ، بل من المحتمل أن يعيد إلى ذهنه نقاشه . مع ستيان حين يقول : « يبدأ الإنسان في السعى إلى تحقيق العدالة ، فينتهى به الأمر إلى تكوين منظمة بوليسية » وترتفع المسرحية إلى ذروة من الانفعال حين يدخل عليه الزائر الثالث وهي الدوقة الكبيرة ، فقد جاء سكوراتوف باقتراح لإصدار عفو سياسى ، وفي هذه اللحظة تصل الدوقة ومعها غفران مسيحى كهبة خاصة منها ، إلا أن كالييف يرفض مساعدتها كما يرفض دعواتها . وهكذا يواجه كالييف ثلاث مغريات .. إغراء اليأس ، الإغراء بكشف أمر رفاقه ، إغراء التخلي عن مثله العليا . وهو ينجح في مقاومة الإغراء في صوره الثلاث ، إلا أنه يستسلم لإغراء آخر أثناء العملية ذاتها ، ويتضح هذا في رأى ، من رغبته اليائسة في تحقيق

نوع من الاستشهاد . وحتى يبرر أمام نفسه اغتياله للدوق الأكبر يصير على التضحية بحياته ، والإغراء في هذه الحالة يعد نوعاً من « الانتحار السامى » ، وهى الرغبة في رد اعتباره لنفسه بالقضاء عليها ، وهو لا يقاوم هذا الإغراء ولا يرغب في مقاومته .

وهكذا لا يعد الفصل الرابع هبوطاً بعد الذروة التى وصلت إليها الأحداث بعملية الاغتيال ، بل على العكس ، ينطوى هذا الفصل على مادة درامية ذات مستوى رفيع ، تزيد في القوة من مقدار طهر كالييف ونبله . ويعد الفصل الخامس ضرورياً بالنسبة لبناء المسرحية ، وذلك للوصف الذى يحتوى عليه استقبال كالييف للموت شتقاً بلا أدنى خوف ، كما أن هذا الفصل يتيح لكامى إضافة تفصيلات جديدة على جانب من الأهمية لبعض الصور التى رسمها للشخصيات الأخرى ، فتظهر دوراً على أنها شخصية تنزع إلى السيطرة ، فيوافق أنيكوف على أن تكون هى أول من يتولى إلقاء القنبلة الثانية ، وهذا هو الحل الذى توصلت إليه ، بعد أن تحققت من إخفاقها في حب كالييف ، مثلما توصل هو نفسه إلى حل أخير للصراع بين ضميره وبين أفعاله السياسية . وتشير كلمات دورا : « من الأسهل أن يموت الإنسان تفادياً للصراع الداخلى ، من أن يظل يكابد هذا الصراع » ، تشير هذه الكلمات إلى أن كليهما دورا وكالييف لم يتوصلا إلى حل حقيقى لهذه المشكلات . اما الحل الذى يجعل من المشكلة أمراً يسيراً ، فيتكرر تأكيده في الكلمات الأخيرة من المسرحية ، وهى الكلمات التى تخاطب بها دورا كالييف بعد إعدامه : « ليل قارس .. وما زال الحبل هو الحبل .. ما أسهل كل شيء الآن » .

لقد كتبت هذا الوصف المستفيض بعض الشيء لمسرحية « العادلون » حتى يتسنى التعبير عن شيء من حو المسرحية ونوعيتها ، ولا يمكن تذوق المسرحية تذوقاً سليماً إلا عند مشاهدتها وهى تمثل فوق خشبة المسرح . وتعد المسرحية في تأثيرها الدرامى وقوتها الأخلاقية وليدة معاصرة لثراث كورنى في المسرح الفرنسى إبان القرن السابع عشر^(١) .

(١) عند كورنى وغيره من الكلاسيكيين الفرنسيين ، أنه يصبح عرض بطل خيراً لا شر لديه في المساءة ، يتعرض لاضطهاد ظلم استبدادى ، على شرط أن يثير من الرحمة له أكثر مما يثير من العصب والاشتراك من اضطهاده ، ويرى كورنى أيضاً أنه يمكن عرض الأشرار أطلاً للمساة ، لأن عقابهم الرادع يؤدى إلى

إن الشرف ، والنبل ، والضمير الإنساني ، كل ذلك يمتزج في خداع مؤثر لتحقيق المثل الإنسانية العليا ، ومع هذا فمن الصحيح أن هناك نزعة إنسانية تسود مسرحيات كامى ، الأمر الذى تكاد تفتقر إليه مسرحيات كورنى . وتمتاز شخصيات كامى بأنها ذات ضمير حي ، وإحساس مرهف ، وهى تعاني من الشكوك والمخاوف . وهذا مما يحول بينها وبين أن تصبح تعبيراً مجرداً عن الشعور الأخلاقى السامى لدى المؤلف . فلهم ما للإنسان من ضعف ، إلا أنهم يتمتعون بصفة الشجاعة وقوة الإرادة ، بحيث يحققون من الأعمال ما هو فوق المستوى الإنسانى ، وهم لا يزالون آدميين من بنى البشر .

وفى مسرحية « العادلون » بوجه خاص ، يلتقى كامى رجل الأخلاق ، مع كامى الكاتب المسرحى ، فينتج عن ذلك مشهد نبيل بلا زيف ، مؤثر بلا مغالاة . وتؤكد هذه المسرحية تأكيداً كافياً إحساس الفرد لأول مرة بأن مؤلف المسرحية سيؤثر بالدرجة الأولى فى أنفس الجمهور الذى لم تتبلور مشاعره بكثرة التردد على المسرح ، بغية تذوق تلك الجهود التى هى وليدة عقل مسرحى جديد ، يعمل جاهداً على المزج بين التنوير الأخلاقى والتأثير الفكرى .

== تطهير بعض النقاىص الإنسانية ، عن طريق المأساة الإرادية الواعة ، وإثارة الخوف من البطل والرحمة على ضحاياه . وفى العصر الكلاسيكى كذلك حدثت تغيرات بعدت بالملهاة عن مفهومها القديم ، أهمها ما سماه كورنى « ملهاة البطولة » . (المترجم) .

خاتمة

أهم بكثير من الأسلوب إيقاع حضارتنا ذاته ، ذلك الإيقاع الذى يقوم على احترام التمرد ، والذى يقال معه إن قيمة الفرد بالنسبة لنا تقاس بمدى تمرده على الأشياء .
أ . م . سيوران

على الإنسان أن يكون ابن عصره .
دوميه

لابد ان دراسة أعمال كامى التى اشتملت عليها الفصول السابقة ، قد أثبتت أن هذه الأعمال تعبر عن موقفين : موقف أخلاقى وموقف فكرى يتميز كل منهما عن الآخر ، وقد أضفى كامى على هذا الموقف طابعا فرديا جعله يتبوأ مستوى بعينه يميزه عن بقية معاصريه . وفى مستوى آخر تعبر هذه القصص والمسرحيات والمقالات عن اتجاهات عامة فى الأدب الحديث يدرجها الفرنسيون تحت عنوان «أدب المشكلة» Litterature Problematique فوجهة النظر التى تنطوى عليها هذه التأليف وجهة شخصية ، لكنها استجابة كامى الشخصية للسمات السائدة فى عصره ، وإن كتاباته عن العبث على سبيل المثال ، تنمى إلى عالم رحب ، حيث الإحساس باللامنطقية يزداد حدة وعنفًا .

ويعد مؤلف رواية «الغريب» و«أسطورة سيزيف» شاهداً على عالم يميزه التفكك الدائم ، والصراع ، والعنف ، والإخفاق في التعبير تعبيراً كافياً . وقد أدى الافتقار إلى معايير عامة أو قيم يقبلها الجميع إلى قلق واضطراب ، وإلى الدعوة التي يتميز بها «الإنسان اللامعقول» . فالكتاب المعاصرون الذين يعتقد أنهم يتباينون كل التباين مثل مالرو ، وسارتر ، وبرنانو ، وجرين ، وفوكر ، وكافكا ، ويونجر ، وغيرهم ، قد أسهموا كل بطريقته الخاصة في «أدب المشكلة» ، وبذلك عبروا عما عبر عنه كامى من إحساس بالقلق والبحث عن مغزى للتجربة .

ولقد صاحب هذا الموقف العام الذى يتسم بالقلق والتساؤل نزعة من الهرم تعد خاصية أخرى من خصائص الأدب الحديث ، كما أن التأكيد على عبثية أو لا منطقية الوجود ، أدى إلى رفض المطلقات التي تتولى مهمة تفسير هذا العبث ، وتوحيد هذا الوجود المفكك ، تلك القيم التي لا يؤكد لها الا جيل يثق في قدراته ثقة كبيرة . وتلك هي نزعة الهرم العام في الأدب ، أى رفض الأشكال والمواقف أو المضامين العقلية ، وقد تناولت هذا الموضوع بالدراسة في المقدمة ، وهكذا نرى أن نزعة الهرم المعاصرة نزعتان :

أما ما نسميه «الهرم الضمنى» implicit revolt فيصاحب إثبات حقيقة اللامنتطقية في الوجود ، ثم يتبع هذا الإثبات نزعة تمردية علنية ، يطلق عليها اسم «الهرم العلنى» explicit revolt . وإن أهم موضوعين في أدب كامى وهما «العبث» و«الهرم» يؤكدان ثنائية الموقف المتمرد تأكيداً واضحاً . ومن هذه الناحية يعد كامى معاصراً نموذجياً ، كما أن تأثيره وآراءه لا يحتاجان إلى إيضاح . إلا أن كامى باعتباره من أهل الجنوب ، أو من شعوب البحر المتوسط ، فهو بالدرجة الأولى يدين بالولاء لقيم بعينها ترتبط بالعالم القديم لا سيما بلاد اليونان ، وتلك سمة من سمات فكره تجعله متميزاً ومتفرداً ، بل إن هذه السمة من شأنها ، فيما أعتقد ، أن توضح جانب الضعف وجانب القوة في آرائه عن الهرم .

أما مناط القوة في موقف كامى فيبدو واضحاً ، ذلك لأن التزامه بما يسميه «فكرة الجنوب» أو «الفكر المشرق» .. (الإنسان كأهم موضوع بالنسبة للفرد ، فكرة الاعتدال كمثل أعلى ، اللامبالاة ، الإيمان بالطبيعة أكثر من الإيمان

بالتاريخ). هذا الالتزام من شأنه إضفاء صورة إيجابية على المرد ، فالمبدأ الذى يقدمه ليس هو مبدأ العدمية ، بل هو فى الواقع ، وكما سبق أن رأينا ، أحياناً ما يشتط فى نقده لهذا المبدأ ، بل إن ما يقدمه هو المرد من أجل القيم والمثل العليا التى أدارت أوروبا لها ظهرها ، فالقيم التى يتمرد كامى من أجلها ، قيم إنسانية فى جوهرها ، وتأثير هذه القيم هو الذى يوجه نزعتة المردية ، ويضئ عليها وقاراً مؤثراً وقوة أخلاقية. إلا أن هذه السمات لها فى بعض الأحيان جوانبها السيئة ، فمن الواضح مثلاً أن تمرد كامى ليس رفضاً مطلقاً لأحد الأوضاع ، إلا من أجل استبداله بوضع آخر ، فهو لا يرفض مجموعة من القيم المطلقة إلا لكى يستبدلها بمجموعة أخرى. وهذه الحقيقة تذكىه عند أصحاب الحذر ، لكن الحقيقة نفسها بالنسبة للمتمردين من أمثاله تخفف من حدة تمرده ، وتجعل هذا المرد لا يزايد على كونه مجرد موقف تقدمى ظاهر ، ينحى فى أعطافه موقفاً رجعياً فى جوهره .

وكامى بالنسبة للبعض ، ممن يؤمنون بفلسفة المطلق ، كما أنه يؤمن بالمادية أكثر من إيمانه بالوجود وذلك فى مجال الأخلاق ، وهذا هو السبب الذى جعل خلافه مع سارتر ينتهى آخر الأمر إلى خلاف حول الموقف الأخلاقى ، فموقف كامى الأخلاقى موقف سلبي ، فعلى الرغم من العبث والمرد نراه يضع ثقته فى مثل عليا سبق أن تقررت ، أما موقف سارتر الأخلاقى ، فهو موقف إيجابي يعمل على خلق فلسفة أخلاقية جديدة متطورة ، وذلك فى أثناء تمرده فى وجه العبث .

وأخيراً فإن هذا الصراع العام عند كامى بين اتجاه الثورة واتجاه المحافظة ، يؤدى إلى تناقضات خاصة فى موقفه الفكرى ، فهو يفسر بعض الاعتراضات الرئيسية التى وجهت إلى مثله العليا ، ذلك لأن إدراكه لحقيقة وجود العبث ، دفعه إلى وجوب الوقوف على نوع من « الدلالة » كما أن إرادته التى دفعته إلى المرد ، أدت إلى دفاعه عن موقف « الوسطية » ، كما أن هذا الصراع يفسر هجومه على مبدأ الفعالية فى السياسة ، ويوضح موقف اللا عملية السامى الذى يعزوه الكثيرون إلى موقفه السياسى ، فضلاً عن كون هذا الصراع وراء الاختلاف النوى بين المقالات التى كتبها حول آرائه ، وبين أعماله الأدبية . وفى رأئى أن الفصول السابقة قد أوضحت ، أن ما حققه كامى باعتباره كاتباً روائياً ومسرحياً ، يفوق كل التفوق

ما حققه في مجال الفلسفة والسياسة من تأليف ، فالإخلاص الواضح ، والمهارة الأدبية في كل من « اسطورة سيزيف » و « الإنسان المتمرد » لا ينبغي أن تجعلنا نتغاضى عما فيها من ثغرات فكرية ، فكلتا الكتاين يتخذان نقطة ابتداء غاية في التطرف ، لا يستطيعان ، آخر الأمر ، الإبقاء عليها بصورة منطقية . حقاً إن هذه الروايات والمسرحيات بطبيعة الحال ، تقوم على نفس المواقف المتطرفة ، إلا أن كامى ، على الرغم من هذا ، استطاع في تعبيره الأدبي أو الفني عن هذه الأفكار ، أن يفيد من مزايا التأثير العاطفي دون اللجوء إلى الخوض في تفصيلات عن نتائج هذه الأفكار ، .. المنطقية والعملية . أى أن هذا الانقسام في فكر كامى ، في الوقت الذى يضعف من كتاباته التى تحتوى على الجدل وعرض الأفكار ، لا يؤثر نسبياً في أعماله الأدبية . وقد وصفت هذا الصراع العام عند كامى بأنه تضارب بين اتجاه العمد واتجاه المحافظة ، أو بين الإبقاء على الأوضاع والرغبة في تغييرها ، وهذا في جوهره ، يعد أولاً وقبل كل شيء ، صراعاً بين « الوسطية » وبين التطرف . إن مبدأ « الاعتدال » عند الإغريق مبدأ متأصل في نفس كامى ، وعلى هذا الأساس فهو يبدو متجهاً بذنه أصلاً إلى الماضى ، إلا أنه متجاوب إلى أبعد حد مع الحاضر ، ذلك الحاضر الذى يتسم بالتطرف ، والذى ينظر من خلاله إلى الماضى الذى يتسم بالاعتدال .

وإن الموقف أو « الجو » الذى ينطوى عليه أدب كامى ، ليجد صدًى في تجارب كثير من القراء ، إلا إننى أرى أنه من الخطأ أن ننظر إلى الصراع بين موقف الاعتدال وموقف التطرف نظرة زمانية خالصة ، لأن ذلك معناه افتقار الطبيعة الحقيقية لمميزه بين معاصريه . أى أن ما يفعله ليس بمجرد الرجوع بعقارب الزمن إلى الوراء ، وليس كامى بالكاتب الذى يجاهد لفهم الحاضر حتى يتسنى له أن يجعل حكمة الماضى مستساغة لهذا الحاضر ، ذلك لأن تفرد موقف كامى يكمن في كونه من أبناء شمال أفريقيا ، وفي أنه يتصل أوثق الاتصال بأوروبا المعاصرة ، ولما كان قد ترعرع في الجزائر ، فلديه إحساس حاد بالحوية الدافقة لما قد يسمى « بالنظرة اليونانية إلى « الحياة » . ولما كان من ناحية أخرى فرنسيا عاش في باريس منذ الأربعينيات من هذا القرن ، فهو يعى كل الوعى المشكلات الفكرية التى عاتها أوروبا . وهكذا فإن الصراع الذى يتميز به فكر كامى يشكل صراعاً مكانياً بقدر

ما يشكل صراعاً زمانياً يتيح له المزاج بين الالتزام والموضوعية امتزاجاً غير عادى .
ولقد كانت هذه الثنائية هى الدافع الرئيسى وراء كتاباته ، بقدر ما كانت هذه
الكتابات- إلى حد كبير- محاولة لبلورة التوتر الدائم .

وإن كامى لعلى وعى تام بهذه الصفة التى يتصف بها تفكيره ، ولقد أشار إليها
بشئ من الإفاضة فى مقابلته مع نيقولا شيار ومونتى المذكور فى المقدمة . على أن
هذا الصراع بين الاعتدال والتطرف ، غالباً ما أدى بكامى إلى اتخاذ موقف سلبي ،
بل جعل مناقشته تتسم بالسمة الدفاعية ، وهو ما تجلى واضحاً فى محاولته الدفاع عن
بعض القيم ضد نواحي التطرف فى التزعة العدمية . ولو أن كامى لم يتخذ هذا الموقف
إلا بعد أن كابد هو نفسه إغواء المذهب العدمى ، فهو يمثل عصره ، بفضل الصراع
بين الشك والإيمان ، ذلك الصراع الذى كان ولا يزال مسيطراً على فكر معاصريه
بشئ من الموضوعية ، والذى عاشه كامى بشئ من الأصالة . إن البيركامى هو
المعبر عن جيله ، وهو الدلالة على هذا الجيل .

وهكذا فإنه بتمثيله لعصره على هذا النحو ، إنما كان يعبر عن العادات
الفكرية ، فضلاً عن تجاربه السياسية التى كتبها فى صورة مسرحيات ، والمصادر
الرئيسية للقلق الأخلاقى التى أمارط عنها اللثام . وهذه الأسباب يعده معاصروه كاتباً
جديراً بالاهتمام ، ويعد بالنسبة لكثير منهم أديباً ممتازاً لموهبته الفنية ومهارته التكنيكية
مما ظهر فى رواياته ومسرحياته ، تلك الأعمال التى بدا من خلالها مهتماً كل الاهتمام
بتفهم طبيعة الإنسان ، وتفهم موضعه فى هذا العالم .

المراجع

بيليو جرافيا أعمال كامى

رويات :

L;Etranger; Paris; Gallimard; 1942 (1939- 1940

الغريب . (١٩٣٩ - ١٩٤٠) باريس ، جاليمار ، ١٩٤٢ .

.)La Peste; Paris; Gallimard; 1947 (1944- 1947

الطاعون . (١٩٤٤ - ١٩٤٧) باريس ، جاليمار ، ١٩٤٧ .

La Chute; Paris; Gallimard; 1956.

السقطة . (١٩٥٥ - ١٩٥٦) باريس ، جاليمار ، ١٩٥٦ .

✱

قصص قصيرة :

L;Exit et le royaume; Paris; Gallimard;; 1957.

المتى والمملكة (١٩٥٣ - ١٩٥٧) باريس ، جاليمار ، ١٩٥٧ .

✱

مسرحيات :

La Sevolte dans les Asturies; Algiers; Charlot; 1936

صورة الاوسترياس ، الجزائر ، شارلوت ، ١٩٣٦

Caligula Paris; Gallimard 1944

كاليجولا ، باريس ، جاليمار ١٩٤٤ (كتبت هذه المسرحية فعلا عام ١٩٣٨)

Le Malentendu; Paris; Gallimard; 1944

سوء فهم ، باريس ، جاليمار ١٩٤٤

L;Etat de siege; Paris; Gallimard; 1948

حالة الحصار ، باريس ، جاليمار ، ١٩٤٨

Les Justes; Paris; Gallimard 1950

العادلون ، باريس ، جاليمار ، ١٩٥٠

مقالات أدبية

L;Envers et L;endroit; Algiers; 1937.

الظهر والوجه ، الجزائر ، شارلوت ١٩٣٧ .

وظهرت له طبعة جديدة مع مقدمة كتبها كامى نفسه عن دار جاليمار ١٩٥٨ .

Noces; Algiers; Charlot 1939

اعراس ، الجزائر ، شارلوت ١٩٣٩

ظهرت منه طبعة أخرى عن دار جاليمار عام ١٩٤٧

L;Ete; Paris; Gallimard; 1954

الصيف ، باريس ، جاليمار ، ١٩٥٤

*

مقالات في الفلسفة الأخلاقية والسياسية :

Mythe de Sisyphe; Paris; Gallimard; 1942

أسطورة سيزيف ، باريس ، جاليمار ، ١٩٤٢
(كتب في الواقع عام ١٩٤٠)

Lettres a un ami allemand; Paris; Gallimard; 1945

رسائل إلى صديق ألماني ، باريس ، جاليمار ، ١٩٤٥
(الرسالتان الأوليان من هذه الرسائل الأربع كتبتا في عام ١٩٤٣ ، ١٩٤٤ على التوالي)

L'Homme revolte; Paris; Gallimard; 1951

الإنسان المتمرد ، باريس ، جاليمار ، ١٩٥١
(كتب في الواقع ما بين ١٩٤٧ - ١٩٥١)

✱

خطب وأحاديث ومقالات صحفية :

Actuelles 1; Chroniques; 1944- 1948; Paris; Gallimard; 1950

Actuelles 11; Chroniques; 1948- 1953; Paris; Gallimard; 1953

Actuelles 111; Chroniques Algerienne; 1939- 1958; Paris Gallimard
1958

جمعت كلها في الأجزاء الثلاثة من كتاب «مشكلات معاصرة» التي ظهرت بين
عامي ١٩٥٠ - ١٩٥٨ عن دار جاليمار للنشر بباريس .

Discours de Suede; Paris; Gallimard; 1958

حديث السويد ، باريس ، جاليمار
(ألقاه بمناسبة حصوله على جائزة نوبل في العاشر من ديسمبر عام ١٩٥٧ في
ستوكهولم وسلم بجامعة أوسلا في ١٤ ديسمبر من نفس العام) .

فهرس

٥	تصدير.....
٢٥	مقدمة.....
٥١	الجزء الأول : التمرد كموقف من الحياة.....
٥٣	البحث عن السعادة.....
٧٧	طبيعة العبث.....
١٠٨	انشاق التمرد.....
١٣٧	الجزء الثاني : التمرد والسياسة.....
١٣٩	نظرية التمرد.....
١٧٢	ممارسة التمرد.....
٢٠٣	الجزء الثالث: التمرد والأدب.....
٢٠٥	فن الرواية.....
٢٣٠	فن الرواية.....
٢٥٩	فن المسرحية.....
٢٩٧	خاتمة.....
٣٠٣	المراجع.....

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٨٦/٤٦٧٣

ISBN ٩٧٧ - ٠١ - ١٠٩١ - ٤

أديب العُبت الذي مات عبثاً ، وعاش طوال حياته يفلسف
العُبت ويحيا هذه الفلسفة ، هو ألبير كامى . . الذى قبض بإحدى
يديه على شمس الجزائر الباهرة ، وباليـد الأخرى على أضواء باريس
الساحرة ، وباليدين معا أضواء شـعلة المعرفة ، وراح يثير عثـمات
الكون ودهاليز الحياة ، وسرايـب النفس الإنسانية ، ويعلن للعالم
كله أن الإنسان ولد ليحيا ولم يولد ليموت ، وعلى ذلك فإن أسمى ما
فى الحياة . . هى الحياة .

ومات ألبير كامى . . ولم يجد مثقفو العالم كله العزاء فى تلك
الكلمات العشر ، التى كان يحبها أكثر من غيرها ، ألا وهى :
العالم ، العذاب ، الأرض ، الأم ، الناس ، الصحراء ، الشرف ،
البؤس ، الصيف ، البحر .

وإنما وجدوا العزاء فى الكلمات الثلاث ، التى لخصت حياة ،
ألبير كامى وفكره ، وكأنما هى أقانيمه الثلاث وهى : العُبت والتمرد
والثورة .